التراث العربي



مجلة فصلية محكّمة تصدر عن اتحاد الكتّاب العرب بدمشق

العـدد: (95)- (رجب)- 1425 هـ= (أيلول) 2004

السـنة الرابعة والعشـرون

ص - هـ

من محتويات العدد

- عناصر التخييل في الشعر العربي.
- المُمات في اللغة.
- المدرسة والكتّاب وأصولهما اللغوية والتاريخية.
- الأسلوب بين التراث البلاغي والأسلوبية الحداثية.

التراث العربي

مجلـــة فصلـــية محكمـــة تصـــدر عـــن اتحـــاد الكتّـــاب العـــرب بدمشـــق

العـــــدد: (95)- (رجب)- 1425 هـ= (أيلول) 2004- الســـــنة الرابعة والعشـــرون

المراسلات باسم أمانة التحرير:
اتحاد الكتاب العرب، مجلة التراث العربي، دمشق - ص.ب 3230، فاكس: 6117244

البريد الالكتروني: E-mail: unecriv@net.sy
aru@net.sy
موقع اتحاد الكتاب العرب على شبكة الإنترنت:
www.awu-dam.org

اتحاد الكتاب العرب

ARAB WRITERS UNION

DAMASCUS دمشق

شروط النشر

1- أن تكون البحوث تراثية، أو تصب في باب التراث.

2- أن تكون جديدة، ولم تنشر من قبل.

3- التقيد بمنهج علمي دقيق، والتزام الموضوعية، والتوثيق والتخريج، وتحقق السلامة اللغوية.

4- أن تكتب بخط واضح، ويفضل أن تكون مطبوعة،وعلى وجه واحد من الورقة.

5- ألا تزيد عن ثلاثين صفحة.

6- أن تراعى علامات الترقيم.

7- توضع الحواشي في أسفل الصفحة، ويلتزم فيها المنهج العربي، أي يكتب اسم الكتاب، فالمؤلف، فالمحقق، فالجزء والصفحة.

8- يثبت في آخر البحث فهرس المصادر والمراجع وفق ترتيب حروف الهجاء لأسماء الكتب، مثال: (طبقات فحول الشعراء: ابن سلام- تح.محمود شاكر- القاهرة- مط. المدني- ط3، 1974م).

9- يقدم للبحث بملخص عنه في بضعة أسطر، ويرفق لمحة عن سيرة المؤلف وعنوانه.

10- يمكن أن تنشر المجلة نصوصاً تراثية محققة، إذا استوفى النص شروط التحقيق.

11- تخضع الأبحاث المرسلة للتحكيم العلمي.

12- لا تعاد الأبحاث إلى أصحابها، ويبلغون بقبول نشرها، أو الاعتذار لهم.

13- الأبحاث والمقالات التي تنشر تعبّر عن آراء كتّابها، ولا تعبّر بالضرورة عن رأي المجلة أو الاتحاد.

14- ترتيب البحوث داخل العدد يخضع لاعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة الكاتب.

□□□

الاشتراك السنوي

داخل القطر للأفراد	: 150 ل.س
في الأقطار العربية للأفراد	: 300ل.س أو (15) دولاراً أميركياً
خارج الوطن العربي للأفراد	: 450 ل.س أو (20) دولاراً أميركياً
الدوائر الرسمية داخل القطر	: 300 ل.س
الدوائر الرسمية في الوطن العربي	: 500 ل.س أو (25) دولاراً أميركياً
الدوائر الرسمية خارج الوطن العربي	: 650 ل.س أو (40) دولاراً أميركياً
أعضاء اتحاد الكتاب	: 75 ل.س

■ الاشتراك يرسل حوالة بريدية أو شيكاً بدفع نقداً إلى مجلة التراث العربي ■

المحتوى:

❑❑

تنبيه

يرجى من السادة الباحثين التقيد بخطة النشر المعتمدة من قبل مجلة التراث العربي، والموضّحة دائماً في أوّل العدد حتى لا نضطر آسفين إلى إهمال أبحاثهم.

أول الكلام

علم السيمياء
بين التراث والحداثة

رئيس التحرير

كثرت *في الآونة الأخيرة الكتابات التي تناولت (علم السيمياء)، وتعدَّدت البحوث والمقالات التي وردت إلى مجلة (التراث العربي) والتي تناولت هذا العلمَ من زوايا مختلفة، بعضها من وجهة النظر التراثية، وبعضها الآخر من وجهة نظر الدلالة الحداثية.*

ووقع القارئ المتتبع لمجلة التراث العربي في حيرة من أمره للتوفيق بين مفهوم علم السيمياء في دلالته التراثية، وبين المفهوم الذي اكتسبه المصطلح على أيدي المشتغلين في علم الدلالة، أو المشتغلين في علم اللسانيات عامة.

ولتوضيح هذا المصطلح في المفهومين: القديم والحديث نكتب هذه الأسطر،

فعندما يحاول الباحث في مصطلح (السيمياء) أن يؤرّخ بإيجاز لهذا العلم يلتقي في فترة مبكرة من حركة التأليف في المصطلحات العلمية بالعالم المشهور جابر بن حيان (ت 200هـ ـ 815 م) وهو ـ على الرغم ممّا أثير حول سيرته ومؤلفاته من جدال ـ كانت ثقته بنفسه وبعلمه أكبر من أن يسعفه على تحقيقها التطورُ العلمي الذي بلغه في عصره، فقد بلغ جابر مرحلةً متقدمة في علم الكيمياء، وكان خياله العلمي الطموح يُفضي به إلى أن ينقل المعادن التي يعالجها من حالةٍ إلى حالة، وتطلّع إلى أن يحوّل المعادن الخسيسةِ إلى معادن ثمينة، وكان هذا حلم البشرية منذ قديم الزمان، ولكن مَخبَرَه المتواضع بأجهزته لم يمكنه من ذلك، فتحول عنده الطموح من عالم التحقيق إلى عالم التخييل والوهم. وأنفق وقتاً كبيراً، وجهوداً كثيرة في إحالة الأجسام النوعية من صورة إلى أخرى،

فوقع في طلب المستحيل، وتحوّل عنده علم الكيمياء إلى علم السيمياء الذي كان في مفهوم ذلك العصر يقترب من السحر. كما تحول علم الفلك عند العرب إلى علم التنجيم، فعلم السيمياء، كما أطلق عليه صاحب كتاب (أبجد العلوم) اسم (ما هو غير حقيقي من السحر)[1]، ولهذا قال بعض مؤرخي تاريخ العلوم عند العرب: إن جابر بن حيان، هذا العالم الجليل كان كبير السّحَرة في هذه الملّة، تصفح كتب القوم، واستخرج الصناعة، وغاص في زبدتها واستخدمها، ووضع فيها عدّة تآليف، وفي صناعة السيمياء خاصة.

وأضاف ـ أي مؤلف كتاب أبجد العلوم ـ "أن في هذا الباب (حكايات عن ابن سينا والسُهروردي كثيرة. وأطال ابن خلدون في هذا العلم"[2]، وقال: إن لفظ (سيمياء) عبرانيّ معرَّب، أصله (سيم يه) ومعناه: اسم الله، وأما المقالات السبع عشرة للحلاّج فإنما هي على سبيل الرمز، وقد حقق ابن تيمية في مؤلفاته أن الحلاّج كان من الساحرين المشعوذين"[3].

وفي كتاب (طبقات الأطباء) قيل: إن كمال الدين بن يونس كان يعرف علم السيمياء[4] وعرّفه التهانوي في كتابه (كشّاف اصطلاحات الفنون) بأن السيمياء (هو علم تسخير الجن، كذا في بحر الجواهر)[5].

وبعض أنصاف العلماء أدخلوا تحت علم السيمياء علوماً عدّة منها: (علم أسرار الحروف) وهو من تفاريع السيمياء، ولا يوقف على موضوعه، ولا تُحاط بالعدد مسائله، تعدَّدت فيه تآليف البوني وابن العربي وغيرهما ممن اتبع آثارهما، ثمّ ظهر بالمشرق.

وإذا استفتينا معجمات اللغة العربية لتفتينا في مفهوم هذا المصطلح وجدناها تقول:

"والسُومة والسيمة والسيماء والسيمياء: العلامة، والخيل المسوَّمة[6]: هي التي عليها السمة، وقد يجيء السيما والسيميا ممدودين، وأنشد لأسيد:

غلام رماه الله بالحسن يافعاً ... له سيمياء لا تشقّ على البَصَرْ

كأن الثريا عُلّقت فوق نحره ... وفي جيده الشّعرى، وفي وجهه القَمَرْ

(له سيمياء لا تشق على البصر) أي يفرح به من ينظر إليه"[7].

---

(1) - أبجد العلوم، صديق القنوجي، ج2، ق1، ص392.

(2) - المصدر نفسه، ص392.

(3) - المصدر نفسه، ص392.

(4) - طبقات الأطباء، 34/17.

(5) - كشاف اصطلاحات الفنون، التهانوي 999/1.

(6) - من الآية القرآنية في سورة آل عمران، 14. [والقائلة: "زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين، والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسوَّمة"].

(7) - لسان العرب، ابن منظور، مادة: سَوَم.

ومـــا دُمنا في سياق المعجمات، وفي إطار مصطلَحيْ الكيمياء والسيمياء يجدر بالذكر أن نقول إن المعجمـــات الأجنبـــية فرّقـــت بين هذين المصطلحين، فالكيمياء (Chemistry) هو علم الكيمياء المعروف و(Alchemy) يرمز في هذه المعجمات إلى ما نطلق عليه في العربية مصطلح السيمياء، وعند التعريف نقول هذه المعجمات الأجنبية إنه علم كيمياء القرون الوسطى[1]، وأطلق عليه بعضهم اسـم (الخيمـياء) لقـرب اللفظتيـن بالدلالة لفظاً ومعنىً، ويمكننا هنا ملاحظة التشابه في اللفظتين (السـيمياء) العربـية و(Alchemy) الأجنبية وخاصة بـ(ال) التعريف التي لازمت المصطلح على اعتباره من أصول عربية.

هــذه صورة مقتضبة عن مفهوم (السيمياء) توضح رحلة المصطلح من علم الكيمياء، ذلك العلم التطبيقــي الجــاد الرصــين إلــى علــم السيمياء الذي انحرف إلى السحر والخرافات والتطلّع إلى المســتحيل، وهــذا المفهــوم خرج من أيدي العلماء إلى أيدي المشعوذين والدجالين، فمارسوه قروناً طويلة، وجعلوه مورد رزقٍ لهم، يخرفون به على العباد.

فلمــا جــاء العصر الحديث، ورجع العقل العربي إلى شيء من أصالته نبذ العلماء المفهومات الخرافية، والتفسيرات الغيبية التي لا يعضدها العقل، وازدروا السحر والطّلسمات والنيرنجات. فألف الدكتور محمد صلاح الدين الكواكبي ــ وهو متخصص بالكيمياء ــ (كتاب السيمياء الحديثة) حاول أن يعــود بمفهــوم الســيمياء إلــى أصلها الذي انبثقت عنه، ولكنْ محاولته لم تلق الاستمرار؛ لأن مصــطلح الســيمياء كــان قد اكتسب دلالة جديدة، جعلته يخرج من سياقات الكيماويين إلى سياقات اللسانيين، لأن العالم (دي سوسير) كان قد طرح مصطلح (Simiologg) فاستعمله سيميائيو باريس فــي حقلهــم، "ومن هنا يبقى هذا المصطلح طريقة مفيدة لتمييز عملهم عن السيمياء (Simiotics) العالمية المتبعة في أوروبة الشرقية وإيطالية والولايات المتحدة"[2].

وأطلــق علمــاء اللســانيات العرب على هذا العلم اسم (السيميوطيقا) وترجموه تارة باسم (علم الــرموز) وتــارة باســم (علــم الدلالـــة)، ونقلوا عن تشارلز موريس أن علم السيمياء يهتم بمعاني الإشـــارات قـــبل استعمالها في قولٍ أو منطوق معين، ويؤدي علم الدلالة عند موريس إلى دراسة ما ســماه ديْ سوســير: الــترابطات، وما يسميه السيميائيون المتأخرون قوائم التبادل، ولقد حاول بول ريكور البرهنة على أن السيمياء تهتم بالعلاقات التبادلية فقط"[3].

وخــير من وضّح مفهوم السيميائية الدكتوران: الرويلي والبازعي في كتابهما (دليل الناقد الأدبي) قالا: "السيميولوجية (السيميوطيقا) لدى دارسيها تعني علم أو دراسة العلامات (الإشارات) دراسة منظمة منــتظمة، ويفضّــل الأوربــيون مفردة السيميولوجيا التزاماً منهم بالتسمية السوسيرية، أمّا الأمريكيون فيفضلون السيميوطيقا التي جاء بها المفكر والفيلسوف الأمريكي تشارلس ساندرز بيرس.

(1) ـ راجع أي معجم أجنبي، فكلها تورد التعريف نقلاً عن بعضها.
(2) ـ السيمياء والتأويل، روبرت شولز، ترجمة سعيد الغانجي، ص247.
(3) ـ السيمياء والتأويل، روبرت شولز، ترجمة الغانجي، 248.

أمّا العرب، خاصة أهل المغرب العربي فقد دعوا إلى ترجمتها (بالسيمياء) محاولة منهم في تعريف المصطلح، والسيمياء مفردة حقيقية بالاعتبار، لأنها كمفردة عربيّة ــ كما يقول الدكتور معجب الزهراني ــ (ترتبط بحقلٍ دلالي لغوي ــ ثقافي، يحضر معها فيه كلمات مثل: السِّمَة، والتَسمية، والوسام، والوسم، والميسم، والسِّيماء والسيمياء (بالقصر والمد) والعلامة). وتنتمي السيمياء ــ أيًّا كانت التسمية ــ في أصولها ومنهجيتها إلى البنيوية، إذ البنيوية نفسها منهج منتظم لدراسة الأنظمة الإشارية المختلفة في الثقافة العامة"[1].

ومن أشهر أعلام السيميولوجيا، تشارلس ساندرز بيرس، ورولان بارت، وغريماس، درومان ياكبسون، وأمبرتو إيكو، وما يكل رفيتير، وجوليا كريستيفا، وباربرا هيرنستاين سمث.

ولئن كان دي سوسير هو الذي استخلص مسمى السيميولوجيا، فإن رولان بارت هو الذي مارس التحليل السيميولوجي على أكمل وجه، جاء بما يقلب مقولة سوسير إذ زعم أن اللسانيات هي الأصل، وأن السيميولوجيا فرعٌ منها، ثمّ جاء جاك دريدا الذي اعترف بجهود بارت، إلا أنه دعا إلى قلب مقولة بارت نفسها، ولا نريد أن ندخلَ في تفاصيل هذه التحليلات، وإنما نقول: إن كلمة علم الدلالة Semantique المشتقة من الكلمة اليونانية Sêmaino "دل" والمتولدة هي الأخرى من الكلمة sêma أو العلامة. هي بالأساس الصفة المنسوبة إلى الكلمة الأصل Sens أو المعنى، فالتغير الدلالي هو تغير في المعنى، والقيمة الدلالية لكلمةٍ تكمن في معناها[2].

وتعطي كريستيفا، وجماعة (تيل كيل) للدرس السيميائي امتداده الأقصى باعتباره منهجية للعلوم الإنسانية، ولذلك فتّق الدارسون أنواعاً مختلفة تندرج تحتها كالسيميائية الطبيعية والسيميائية الكبرى، والبيوسيميائية، والتحليل السيمي، والإنثوسيميائية، والحقل السيميائي، والحكم السيميائي، والشحنة السيميائية، والنمو السيميائي، وكثير غير هذه المصطلحات المنبثقة من مفهوم السيميائية والتي يحسن بالدارس المهتم بهذا الاتجاه أن يلم بها[3].

هذه إطلالة مقتضبة على علم السيمياء في مفهوميْه التراثي والحداثي، أرجو أن تكون قد وضّحت مفهوماً حام الكُتّاب حول دلالته، فوُفقوا تارة، وجانبهم التوفيق تارة أخرى.

□□□

(1) - دليل الناقد الأدبي، الرويلي والبازعي، ط3، 177 ــ 178.

(2) - دليل الناقد الأدبي، الرويلي والبازعي، ط3، 177 ــ 178.

(3) - لمزيد من المعلومات عن السيميائية انظر: قاموس المصطلحات اللغوية والأدبية، د. أميل يعقوب، بسام بركة، مي شيخاني، 118 ــ 124. فلسفة الأدب والفن، د. كمال عيد 172. معجم المصطلحات الأدبية، إبراهيم فتحي، 206 موسوعة علم النفس. حسين عبد القادر، 402 ــ 404. الموسوعة العربية الميسرة. محمد شفيق غربال، 1057. والكتب المقصورة على بحث السيمياء.

المُمات في اللغة

د.موسى بن مصطفى العبيدان

الخلاصة:

تقوم ***اللغــة بوظــائف مختلفة، ومن الصعب تحديدها؛ لأن اللغة جزء من السلوك الإنســاني. وتســتمد اللغة حيويتها من تفاعلها مع المجتمع فتنمو مفرداتها بســبب عوامل التطور المختلفة، وفي الوقت نفسه تفقد بعض مفرداتها. وقد عبر اللغويون عن هذه الظاهرة الأخيرة بالمصطلحات الآتية: "المنكر" و "المتروك" و"المجهول".***

وتحديد الكلمات المماتة في اللغة مسؤولية سلطة ذوي الاختصاص -أئمة اللغة- في كل عصر، وكذلك سلطة الجماعة اللغوية.

ويمــوت الدلــيل اللساني (الكلمة) بموتِ الدالّ، لأسباب لغوية، أو بموت المدلول، وذلك بموت بعض مظاهر النشاط الإنساني، أو بموت النظُم والعادات والتقاليد والأيديولوجيات.

والدليل اللساني المُمات إما أن يكون الأصلَ، وإما بعضَ مشتقات الأصل، وإما أسماءَ الأشياء.

تمهيد:

يذهــب كثــير من الباحثين إلى تحديد الوظائف التي تقوم بها اللغة في المجتمع، وقد ذكر منها فــيرث (Firth): "الطلبات، والالتماسات، والدعوات، والاقتراحات، والنصح وتقديم العون، والإقرار بالفضــل، والموافقــة وعــدم الموافقة، والتحية، والتوديع، والتشجيع، والإذن، والوعد، والاعتذار، والــتهديد، والتحذير، والإهانة، والمحاجَّة"[1]. وبعضهم يخص اللغة بالوظيفة التواصلية أو الإبلاغية ومــن هؤلاء العلامة ابن جني الذي يعرف اللغة بأنها: "أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم"[2]. ويضــيف محمــود الســعران إلــى الوظــائف الســابقة وظيفتيــن أخريين هما: الكلام الانفرادي

---

[1] علم اللغة الاجتماعي مفهومه وقضاياه، صبري إبراهيم السيد، نقلاً عن الراجحي، ص: 951. طبع 1995م- الاسكندرية.

[2] الخصائص لابن جني، جـ1/ 33. الطبعة الثانية. تحقيق: محمد علي النجار. بيروت –لبنان.

(MONOLOGUE) وإخفـاء الأفكار، وخاصة في لغة السياسيين والخارجين على القانون[1]. وإذا كـان هـؤلاء الباحـثون اجـتهدوا في تحديد الوظائف التي تقوم بها اللغة في المجتمع، فإن سابير (Sapir) يرى أنه: "من الصعب تحديد وظائف اللغة، ذلك لأن اللغة راسخة رسوخاً عميقاً في جملة السـلوك الإنسـاني، بحيـث لا يوجـد جانب وظيفي من سلوكنا الواعي إلا وتلعب فيه اللغة دوراً كبـيراً"[2]. ورأي سـابير يعد مقبولاً إذا أخذنا في الاعتبار تعدد أنماط السلوك الإنساني وتباينه من مجـتمع لآخـر، ومـن عصر لآخر، ومن فرد لآخر، بحيث تقوم اللغة بدور أداة الربط في السلوك الإنسـاني والنشاط البشري المتفق عليهما بين الجماعات الناطقة باللغة وهي حتماً جماعات متباينة، وأنمـاط مـن السلوك الإنساني يصعب حصرها في وظائف محدودة، فكل ما كان نشاطاً أو سلوكاً إنسـانياً يمكن تأديته بواسطة اللغة فهو وظيفة لها، مثل التحكم في النشاط الفيزيائي للناطقين باللغة، والتأثير في أفكار المستطعمين أو أفعالهم، وإقامة العلاقات الاجتماعية بينهم أو تقويتها، والتعبير عن انفعالاتهم، وإقامة الطقوس الدينية، والمحاكمات والبيع والشراء، وكل ما يتعلق بالزواج والطلاق... الخ.

وتـؤدي اللغـة وظائفها المختلفة ما دام المجتمع حياً يقوم بدوره في هذه الحياة ومستمراً فيها، وبهـذا يمكـن أن توصف اللغة بالحية (Living Language)، أي وجود جماعة حية من الناطقين بهـا، وينقلون من خلالها نشاطهم الإنساني وأنماط سلوكهم المختلفة. وقد تموت اللغة بموت الناطقين بهـا، وبهـذا يمكـن أن توصف اللغة بالميتة (Dead Language))، فهي إما أن تموت كلية بموت الناطقيـن بهـا، أو تبقى معروفة من الناحية النظرية دون أن يستعملها أحدٌ في الحياة اليومية العادية مـثل: اللغة الساسانية، واللغة القوطية[3]، وقد لا تستعمل اللغة في الحياة اليومية العادية، بل يقتصر اسـتعمالها على المناسبات الدينية أو العلمية، مثل: اللغة اللاتينية، فحينئذ توصف اللغة بنصف حية، فهـي لغـة لـم تندثر كلية، كما أنها لم تستعمل في الحياة اليومية العادية، وهذا ما يميزها عن اللغة الحية واللغة الميتة[4].

تجدد الإرث اللفظي:

وتسـتمد اللغـة الحـية حيويتها من تفاعلها مع المجتمع فتنمو مفرداتها وتتجدد بتأثرها بعوامل الـتطور كالعوامل الاجتماعية المتمثلة في الوضع الحضاري للمجتمع ومدى تقدمه ورقيه، وبما فيه من نظم وعقائد وعادات وتقاليد واتجاهات فكرية ووجدانية وثقافة عامة، وبما فيه من نشاطات عملية وعقلـية، إلى غير ذلك من مظاهر سلوكية مختلفة، فتتشكل اللغة برؤية الناطقين بها للحياة والكون، وكـذا وعـيهم وإدراكهم للواقع الخارجي الذي يعايشونه وفي الوقت نفسه تقوم اللغة بتشكيل عوامل

---

(1) اللغة والمجتمع، محمود السعران، ص: 22. طبع عام 1963.
(2) نقلاً عن كتاب علم اللغة الاجتماعي مفهومه وقضاياه. ص: 159.
(3) انظر كتاب علم اللغة الاجتماعي: مفهومه وقضاياه. ص: 52.
(4) المرجع السابق. ص: 52.

الاستمرار لهذه الرؤية بممارسة تأثيرها الذاتي في ترسيخ رؤية هذا النسق الثقافي المعين. وما ذهب إليه البحث يخالف النظرية الأرسطية وفرضية وورف، فالنظرية الأرسطية ترى أن اللغة انعكاس مباشر للفكر، فهو سابق في الوجود على اللغة، فهي لا توجده ولا أثر لها فيه؛ لأن الفكر من خصائص الإنسان الذي يميزه عن غيره من المخلوقات[1]، أما فرضية وورف f or(Wh Hypothesis) التي ظهرت في منتصف القرن العشرين والتي أطلق عليها، فرضية النسبية اللغوية، فهي تذهب إلى أن اللغة لا تقوم بدور المشكل للفكر، وليست هي ناقلة للتصور الذهني المتماثل لدى جميع البشر[2]. فالنظرية الأرسطية للغة تسقط من حسابها أثر التجارب الإنسانية المختلفة في إثراء اللغة والتي تقوم بدورها -أي اللغة- في تشكيل عوامل استمرار الفكر، وفرضية "وورف" تسقط - هي الأخرى- من حسابها كذلك قضية التغير اللغوي، وتصل باللغة لتكون نسقاً مغلقاً غير خاضع للشرائط التاريخية وملابسات التفاعل مع أنساق ثقافية أخرى[3]، فاللغة والمجتمع في تغير مستمر، فمن البدهي إدراك التغير الاجتماعي ونواميسه ومظاهره، أما التغير اللغوي فهو يتطلب تفاعل القوى اللغوية الكلية والقوى الاجتماعية والثقافية الخاصة لتحريكه وتتجلى مظاهره في التغيرات اللغوية المختلفة الصوتية والصرفية والتركيبية والمعجمية.

واللغة الحية تجدد تراثها اللفظي بعوامل مختلفة: منها: تزويدها بألفاظ جديدة، أو بإحياء بعض الألفاظ المهجورة بطريقة منظمة، أو عن طريق الافتراض من لغات أخرى، أو عن طريق الاشتقاق والنحت.

وتسلك اللغة هذا المسلك لسد بعض النقص في الاستعمال اللغوي في الجوانب العلمية والاجتماعية والفكرية والإبداعية والاقتصادية... الخ. بقدر ما تمليه الضرورة ويتطلبه الاستعمال، وربط هذا بالضرورة يمنع اللغة من الترهل الذي يثقل كاهلها ويشق على الناطقين بها. فاللغة العربية على مر العصور تجدد تراثها اللفظي عن طريق التعريب (الاقتراض) من الفارسية واليونانية والسريانية وغيرها من اللغات المعاصرة لها، وفعلت الشيء نفسه في العصر الحديث، وقد حاول بعض الباحثين القدامى تتبع الألفاظ المعربة في اللغة العربية، ومن هؤلاء أبو منصور الجواليقي (ت 540هـ) في كتابه: (المعرب من الكلام الأعجمي)[4]، والشهاب الخفاجي (ت 1069 هـ) في كتابه (شفاء الغليل فيما في كلام العرب من الدخيل)[5]. فمن المعرب[6]: سندس، وسراط، وأسطول، وأسطورة، وإبليس، وأخطبوط، وزبرجد، وزنجبيل، وإبريق، ودينار، ودرهم، وفسطاط...

---

(1) انظر اللغة والفكر والعالم، محيي الدين، ص: 1. الطبعة الأولى القاهرة 1991م.

(2) المرجع السابق: ص: 1.

(3) المرجع السابق: ص: 2.

(4) المعرب من الكلام الأعجمي، الجواليقي، تحقيق: أحمد محمد شاكر.

(5) شفاء الغليل فيما في كلام العرب من الدخيل للشهاب الخفاجي، طبع عام 1282هـ. طبعة الوهبية.

(6) المزهر في علوم اللغة وأنواعها السيوطي، عبد الرحمن جلال الدين، ج2 ص/868 طبع عام 1986.

الـخ. وكذلك تجدد تراثها اللفظي عن طريق التوليد[1] ومنه الجريدة، والمجلة، والسيارة، والطيارة، والقطـار، والهـاتف. ومـن المولـدات التي يكثر دورانها في لغة الصحافة: الإنتاج، والانتهازية، والانهزامـية، والتقدمـية، والزجعـية، والـرائد، والعميل، واحتج، وساهم، وشجب، شجر، وفشل، وتكاتف، وهدف، وتضامن[2].

ومـن تولـيدات الأدباء تسمية السماء: الجرباء، والأرض: الغبراء والبسيطة، والأديم، وتسمية الحـب: الهوى والغرام والعشق والوجد[3]. وقد قام بعض اللغويين العرب بجهود مشكورة في مجال التولـيد اللغـوي خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، ومن هؤلاء: أحمد فارس الشدياق، والشيخ خليل اليازجي، ونجيب حداد، والمعلم شاكر شقير، وخليل سعادة، وبشارة زلزل، وعبد الله البستاني، ويعقـوب صروف، والشيخ سعيد الشرتوني، والأستاذ سليمان البستاني، والشيخ إبراهيم اليازجي[4]. وأمـا تجديـد اللغـة العربية لتراثها اللفظي عن طريقي الاشتقاق والنحت فأمر يكاد لا يخفى على الباحثيـن. وبهذه الآلية استطاعت اللغة العربية أن تبقى حية على مر العصور، وأن تواجه التغيرات المختلفة التي تتطلب حضورها الدائم لتواكب التطور الحضاري والتقني.

التتبع الإجرائي لمصطلح المُمات ومرادفاته:

وإذا كانـت اللغـة العربـية تجدد تراثها اللفظي، فيزداد مخزونها اللغوي فإنها في الوقت نفسه تواجه نقصاناً أو فقداً لبعض مفرداتها، وهي ظاهرة لا تخلو منها لغة من اللغات، وهي نسبية تتفاوت من لغة إلى أخرى، ومن عصر لآخر، وهذه الظاهرة عبر عنها بمصطلحات مختلفة، فقد عبر عنها لغويونـا القدامـى بالمصطلحات الآتية: "المنكر"[5] و "المتروك"[6] و "المجهول"[7] و "لغة مرغوب عـنها"[8]، والمُمـات[9]. وعـبر عـنها اللغويـون المعاصرون بمصطلح "انقراض الكلمات"[10]، و"المهجور" (Obsolete أو Archaic).

فالمصطلحات الآتية: "المتروك" و "المهجور" و "المُمات" و "انقراض الكلمات" ذات مفهوم واحد يشـير إلى الاستعمال المرحلي للكلمة أو اللفظ، ثم توقف هذا الاستعمال بسبب ما أدى إلى تركه أو

(1) كلام العرب من قضايا اللغة العربية حسن ظاظا، ص: 79.
(2) المولد في العربية خليل حلمي ص: 654-664.
(3) كلام العرب، من قضايا اللغة العربية. ص: 105.
(4) انظر بعض ابتكاراتهم في اللغة في المرجع السابق. ص: 82-84.
(5) المزهر في علوم اللغة وأنواعها. جـ1/ 214.
(6) المرجع السابق جـ1/ 214.
(7) المرجع السابق جـ1/ 214.
(8) المرجع السابق جـ1/ 214.
(9) البـارع في اللغة، القالي، ص: 298. تحقيق: هاشم الطعان. وانظر لسان العرب ابن منظور، جـ3/ 489، جـ12/ 289. وانظر جمهرة اللغة لابن دريد، جـ2/ 675.
(10) دور الكلمة في اللغة أولمان، ص: 188. ترجمة: كمال محمد بشر. كتاب المولد في العربية. ص: 141.

هجـره أو موتـه أو انقراضه فقد عرف السيوطي "المتروك" بأنه: "ما كان قديماً من اللغات ثم تُرك واستعمل غيره"[1].

وتبعه في ذلك القنوجي في كتابه "البلغة في أصول اللغة"[2]. وكلمة "اللغات" الواردة في تعريف السيوطي لعلـه يعني بها بعض كلمات لهجات القبائل الفصيحة. إذ كثيراً ما يعبر اللغويون القدامى عـن اللهجـات الفصـيحة باللغات فيقولون لغة قريش ولغة هذيل... الخ، قال عبد الملك بن نوفل: "سـمعت أبي يقول لأبي عمرو بن العلاء: أخبرني عما وضعت مما سميته عربية، أيدخل فيها كلام العـرب كله، فقال: لا، فقلت كيف تصنع فيما خالفتك فيه العرب وهم حجة؟ قال: أعمل على الأكثر، وأسـمي مـا خالفني لغات"[3]. وربما عنى بها السيوطي اللغات المتباينة للشعوب والأجناس، فيكون الـتعريف لـيس مقصوراً على المتروك في لغة العرب، بل يشمل المتروك من لغات غيرهم، وقد عـرف أبو البقاء الكفوي "المتروك" بأنه: " لا بقاء لمعناه ولا لأثره"[4]، وهو تعريف غير دقيق؛ لأن بعض الكلمات المتروكة لا تستعمل صيغتها اللفظية لأداء معناها فيستغنون بكلمة أخرى عنها، يقول سيبويه في هذا: "وأما استغناؤهم بالشيء عن الشيء فإنهم يقولون "يدع" ولا يقولون و "وَدَعَ" استغنوا عنها بتَركَ وأشباه ذلك كثير"[5]، كما أن المتروك صيغته باقية تحتفظ بها كتب المعاجم ضمن الصيغ المحـنطة الأخرى، أو ما يمكن أن يطلق عليه "ألفاظ ساكنة المعاجم". ومن أمثلة المتروك في اللغة العربـية أسـماء أيـام الأسبوع القديمة، وهي: السبت: شيار، والأحد: أول، والاثنين: أهون وأوهد، والـثلاثاء: جُـبار، والأربعاء: دُبار، والخميس: مُؤنس، والجمعة: عَرُوبة[6]، وكذلك أسماء الشهور القديمـة وهي: المحرم: المؤتمر، وصفر: ناجر، وربيع الأول: خوان، وقالوا خُوان، وربيع الآخر: الأصـمّ، وشعبان: عادل، ورمضان: ناتِق، وشوال: وَعِل، وذو القعدة: وَرْنَة، وذو الحجة: بُرك[7].
أمـا مصـطلح "المهجور" (Archaic) فقد عرفه محمد علي الخولي بأنه "صفة لكلمة أو تعبير كان مسـتعملاً فـي مرحلة قديمة من مراحل لغة ما، ولكنه لا يستعمل في المرحلة الحديثة من اللغة"[8]، وهـذا التعريف يحتوي تعريف "المتروك" الذي ذكرناه آنفاً، ويشترك معه في ذكر قيد: القدم واللغة، وعـدم الاستعمال، ويفارق تعريف السيوطي تعريف الخولي في قيد "استعمال الغير أو البديل" وهو غير لازم لأن بعض المتروكات يختفي حقلها الدلالي فتختفي هي دون حاجة إلى استعمال غيرها أو بديلهـا لاخـتفاء الحقـل الدلالي ذاته فكلمة: المرباع، والنشيطة، والفضول[9] قد اختفت ولم يعد لها

(1) المزهر في علوم اللغة وأنواعها. جـ1/214.
(2) البلغة في أصول اللغة محمد صديق القنوجي، ص: 161.
(3) طبقات النحويين واللغويين، الزبيدي، ص: 39.
(4) الكليات، الكفوي، ص: 870.
(5) الكتاب سيبويه، جـ1/25. تحقيق: عبد السلام محمد هارون.
(6) المزهر في علوم اللغة وأنواعها جـ1/219.
(7) المرجع السابق جـ1/219.
(8) معجم علم اللغة النظري، الخولي، ص: 22.
(9) الصاحبي في فقه اللغة، ابن فارس، ص: 90.

استعمال بعد الإسلام؛ لأن الإسلام قد حرم السلب، والنهب، وأكل أموال الناس بالباطل، فاختفت هذه الكلمات باختفاء حقلها الدلالي ولم توجد كلمات غيرها تستعمل بدلاً منها. وكذلك يفارق تعريف الخولي تعريف السيوطي في قيد "التعبير" -التركيب- وقيد "المرحلة الحديثة من اللغة" وهذان القيدان يشتمل عليهما ضمناً تعريف السيوطي، لأن لغة كل عصر تعد حديثة بالنسبة للعصور التي سبقتها. ولفظة اللغات "وتشمل هي الأخرى المفرد والمركب ومثال المركب قول العرب في الجاهلية "أبيت اللعن" فقد أماتها الإسلام وجعل بدلاً منها تحية "السلام عليكم"، وكذلك قولهم "أنعم صباحاً" و "أنعم ظلاماً" و "خبثت نفسي" و "استأثر الله بفلان". و"حجراً محجوراً"[1]، إلى غير ذلك من التراكيب التي اختفت من الاستعمال.

أما مصطلح "المُمات" فإنه من استعمال اللغويين القدامى وخاصة أصحاب المعاجم، فقد استعمل اللفظ ذاته واستعمل أيضاً فعل "أميتَ" للدلالة على المُمات من الكلمات، فمثلاً أبو بكر بن دريد في معجمه (جمهرة اللغة) استعمل مصطلح "المُمات" ستاً وخمسين مرة[2]، واستعمل فعل "أُميتَ" ست عشرة مرة[3]، ووردت كلمة "أُميتَ" في معجم "كتاب العين" خمس مرات[4]، أما كلمة "أَمات" فقد وردت فيه ثلاث مرات[5]، وورد مصطلح "الممات" في معجم "مقاييس اللغة" ثلاث مرات[6]، وفعل "أُميتَ" مرتين[7]. أما معجم "لسان العرب" فقد ورد فيه مصطلح "الممات" خمس مرات[8]، أما فعل "أُميتَ" فقد ورد فيه ست مرات[9].

وقد أدرك اللغويون القدامى أن ما أُميتَ من كلمات اللغة كان مستعملاً قبل ذلك، فمات إما بموت أهله، يقول ابن فارس بعد أن أوردَ معنى "كذب عليك كذا"، بمعنى الإغراء "وما أحسب ملخص هذا وأظنه إلا من الكلام الذي درج ودرج أهله ومن كان يعلمه"[10]، وإما بموت حقله الدلالي يقول ابن فارس: "ومن الأسماء التي كانت فزالت بزوال معانيها قولهم: المرباع والنشيطة والفضول (....)، ومما ترك أيضاً: الإتاوة والمكس والحُلوان"[11].

---

(1) البلغة في أصول اللغة. ص: 181.

(2) جمهرة اللغة جـ1/ انظر الصفحات التالية: 124، 285، 419، 21، 433، 485، 486، 572. جـ2/ 633، 637، 647، 651، 655، 656، 663، 675.

(3) المرجع السابق. انظر الصفحات الآتية: جـ1/ 79، 85، 90، 101، 117، 137، 138، 146، 157، 165، 429، 384، 426، 563، جـ2/ 681، 806.

(4) كتاب العين، الخليل بن أحمد. انظر الصفحات التالية من المعجم جـ2/ 201، 215، 270. جـ4/ 24، جـ7/ 330.

(5) المرجع السابق، انظر الصفحات التالية: جـ2/ 247، جـ4/ 80، جـ8/ 196.

(6) مقاييس اللغة، ابن فارس، جـ3/ 14، 310، جـ5/ 241. تحقيق: عبد السلام محمد هارون.

(7) المرجع السابق جـ4/ 118، 205.

(8) لسان العرب، ابن منظور، جـ1/ 639، جـ3/ 2052، جـ6/ 4160، 4228، 4681.

(9) انظر المرجع السابق جـ2/ 1274. جـ4/ 2950، 2832، جـ5/ 3979، جـ6/ 4737.

(10) مقاييس اللغة جـ5/ 168 ومعنى درج: انقرض ومات.

(11) الصاحبي في فقه اللغة. ص: 90-91.

وهذا يعني أن اللغويين القدامى كانوا مدركين لظاهرة اختفاء بعض الكلمات من اللغة المستعملة فوضعوا لها المصطلح المناسب وهو "المتروك" أو "الممات" وحددوا مفهومه تحديداً دقيقاً. كما أنهم وقفوا على بعض أسباب حدوث هذه الظاهرة.

أما مصطلح "انقراض الكلمات" فقد شاع عند اللغويين المحدثين، أمثال فيرث (Firth) في كتابه "درر الكلمة في اللغة"[1]، وحلمي خليل في كتابه "المولد في العربية"[2] وعند غيرهم، إلا أنني لم أعثر على تعريف له في كتب المعاجم اللغوية الحديثة، ولربما كان ترجمة لمصطلح (Archaic) أو لمصطلح (Obsolete) اللذين ترجمهما الخولي بـ (بائد، مهجور، مهمل)[3]، وما وضع من تعريف لمصطلح مهجور يمكن أن يكون له.

وأما بقية المصطلحات وهي "المنكر" و "المرغوب عنه" و "المجهول" فيتجافى مفهومها عما أماتته اللغة من مفرداتها، فهي تفيد أن بعض كلمات اللغة انحطت درجة فصاحتها، وقل استعمالها، وأنكرها بعض أئمة اللغة ولم يعرفها[4] فهي ضعيفة من جهة النقل وعدم الثبوت.

وأرى أن عدم الفصاحة وعدم ثبوت النقل سببان من أسباب اختفاء الكلمات، ولذا فإن بين مصطلح الممات/ المتروك، وبين هذه المصطلحات، عموماً وخصوصاً. فكل منكر أو مجهول أو مرغوب عنه من الكلمات مُمات وليس كل ممات منكراً أو مجهولاً أو مرغوباً عنه.

ولما كانت المصطلحات الآتية: "المتروك" و "الممات" و "المجهور" و"انقراض الكلمات" ذات مفهوم واحد، فإني سأقتصر في البحث على استعمال مصطلح "الممات" للاعتبارات الآتية:

1- أن مصطلح "الممات" مصطلح لغوي قديم استغله اللغويون القدامى أمثال ابن دريد (321 هـ) في معجمه (جمهرة اللغة)، وابن فارس (395هـ) في معجمه (مقاييس اللغة) وغيرهم كثير.

2- أنه أكثر تردداً في الاستعمال من غيره عند اللغويين القدامى -كما سبق- فقد تردد استعماله عند ابن دريد في معجمه نحو ست وخمسين مرة وعند ابن فارس في "المقاييس" حوالي ثلاث مرات وعند ابن منظور في معجمه "لسان العرب" حوالي خمس مرات.

3- أنه إذا تعددت المصطلحات لمفهوم واحد فلا غضاضة في استعمال أحدها في الدلالة على المفهوم المراد عملاً بالمقولة المشهورة (لا مُشاحةَ في الاصطلاح).

---

(1) دور الكلمة في اللغة. ص: 188.

(2) المولد في العربية. ص: 141.

(3) معجم علم اللغة النظري: ص: 22، 191.

(4) المزهر في علوم اللغة وأنواعها. جـ1/141، 219.

مسؤولية تحديد المُمات من الكلمات:

ولكن.. هل تموت الكلمات أو تنقرض أو تُهجر أو تترك إلى الأبد؟ يقول فيرث: "إنه من الخطر أن تقول: إن كلمةً ما (قد ماتت)، إذ إن هناك دائماً احتمال (عودتها إلى الحياة)، ولو كان ذلك بعد قرون عديدة من الهجوم والاختفاء من الاستعمال"[1]، وكلام فيرث صواب إلى حد كبير، مثال ذلك "مومس" جاء في معجم لسان العرب: "امرأة مومس وموسمة: فاجرة جهاراً"[2]، وهي كلمة يونانية "ميمُس" بمعنى الراقصة المعبرة برقصتها دون غناء أو تمثيل أو كلام (...) ثم دخلت إلى العربية قديماً بمعني: محترفة الدعارة الوثنية الدينية بجوار المعبد[3]، فلما جاء الإسلام حرّم عبادة غير الله وكل ما يمتّ إليها بسبب، وكذلك حرم الزنى وكل ما يمت إليه بسبب فماتت كلمة "مومس"، ولكن مع تغير الظروف الاجتماعية وابتعاد كثير من المسلمين عن هدى الإسلام عادت كلمة "مومس" إلى الحياة بمعناها المعجمي أي: المرأة البَغيّ الفاجرة جهاراً. ومثل هذا قد يحدث فتعود بعض الكلمات إلى الحياة ولو بعد قرون فتواصل سيرتها الأولى، وفي المقابل أن هناك بعض الكلمات ماتت إلى الأبد وليس ثمة احتمال لعودتها إطلاقاً ومثال ذلك ما أماته العرب من أصول بعض الكلمات مثل "ضَرَك" أصل ممات ومنه اشتقاق الضريك وهو المضرور، ولا يكادون يعرفون للضريك فعلاً، ولا يقولون: "ضركه" في معنى "ضره"[4].

ومما أماته العرب مصدر بعض الأفعال وماضيها، فلم يستعملا البتة، فقد أماتوا المصدر من "يذر" والفعل الماضي معاً، واستعملوا الحاضر والأمر: "يذَر" و "ذر"، وإذا أرادوا المصدر قالوا: ذره تركاً[5]، ولعل إبقاء الممات على حاله محكوم بقوة المحافظة، وهي نزعة طبيعية عند المتكلمين باللغة، تسعى إلى الإبقاء على النظام اللغوي كما عرفوه في جميع حالاته الصوتية والصرفية والنحوية والدلالية، لكي لا يتغير ولا يختلف، ولذلك تبقى هذه القوة الممات على حاله وخاصة إذا أميت لأسباب صوتية.

ولما كان موت الكلمات ظاهرة عامة لم تخل منها لغة من اللغات، فمن المسؤول عن تحديد الكلمات المُماتة؟

إن الذي يملك الحق في تحديد الكلمات المماتة هو من يتمتع بقوة قهرية تفوق القوة التي تتمتع بها السلطة الخارجة عن اللغة، وهي سلطة ذوي الاختصاص -أئمة اللغة- التي خولتها الجماعة الناطقة باللغة حق الحكم بالتصويب أو التخطئة، وكذلك تحديد الكلمات المماتة، فإننا نقبل هذا التحديد إذا صدر مثلاً عن أئمة اللغة العرب أمثال الخليل بن أحمد، وسيبويه وأبي بكر بن دريد، وأحمد بن

(1) دور الكلمة في اللغة، ص: 192.
(2) لسان العرب جـ6/224.
(3) كلام العرب من قضايا اللغة العربية. ص: 145.
(4) جمهرة اللغة جـ2/75.
(5) كتاب العين جـ1/196.

فارس، وابن منظور، وأبي حيان، والسهيلي. فعلى سبيل المثال يقول السهيلي: "وهذه الألفاظ -يعني الظروف- كلها ليس يخفي بأدنى نظر أنها مأخوذة من لفظ الفعل، فخلْف من "خلفت"، و "قُدّام" من "تقدمت" و "فوق" من "فُقْت" و "أمام" من "أَمَمْتَ" أي قَصدت، وكذلك سائرها، إلا أنهم لم يستعملوا فعلاً من [كلمة] "تحت"، ولكنها مصدر في الأصل أميت فعله"[1]. ويمكن أن تقوم بهذا الدور المجامع اللغوية في العصر الحديث، وإنما يقبل حكم سلطة ذوي الاختصاص -أئمة اللغة والمجامع اللغوية-؛ لأن الجماعة اللغوية، وهي سلطة أعلى أعطتها الحق في إصدار الحكم اللغوي. وهناك قوة أخرى أكبر من قوة سلطة ذوي الاختصاص، ألا وهي قوة العرف اللغوي، وهي قوة قهرية تستمد قوتها من سلطة الجماعة اللغوية أيضاً، وقد خولتها كذلك لتحديد الكلمات المماتة، "لأن العرف اللغوي هو مجرد قبول لما تجرى عليه العادة"[2]، وانطلاقاً من هذه السلطة فإن كل فرد من مستعملي اللغة يحرص على ألا يستعمل ما تعورف على إماتته من الكلمات، يقول أوتوجيسبيرسن (Otto Jespersen) في سلطة العُرف اللغوي: "كل شخص يحاول المحافظة على ما ثبت أو استقر أو تعورف عليه، فإذا خرج عن ذلك فالنتيجة أن كلامه لا يؤدي فكرته مطلقاً أو يؤدي ذلك إلى إساءة فهم، لكن الغالب أن يفهم كلامه بصعوبة إذا يحس سامعوه بشذوذ في اختيار الكلمات أو التعبيرات أو النطق"[3].

أسباب موت الكلمات:

يتكون الدليل اللساني من الدال (sighiticant) وهو: سلسلة من الأصوات ذات ترتيب معين، ومن المدلول (Signify) وهو: التصور الذي يحضر في الذهن عند سماع الدال أو رؤية الشيء الذي يحيل إليه، ومن المرجع (Sigifiant) وهو: الشيء الذهني أو الخارجي في عالم الواقع، ويرى معظم الباحثين اللغويين أمثال دي سوسير وأستيفن أولمان (Stephen Ullmun) ومن قبلهم كثير من الأصوليين أن العلاقة بين الدال والمدلول علاقة اعتباطية يعقدها واضع اللغة بينهما من غير تعليل، أي ليس بموجب علة منطقية عقلية[4]، كما يرون أن بينهما علاقة متبادلة، أي أن كلاً منهما يستدعي الآخر، يقول أولمان: "فليس اللفظ وحده هو الذي يستدعي المدلول، بل إن المدلول أيضاً يمكن أن يستدعي اللفظ"[5]، فالرابط بينهما إذن رابطة نفسية، فإننا عندما نسمع اللفظ أو نفكر فيه، فإننا نفكر في مدلوله، وكذلك العكس، فمثلاً عندما نفكر في اسم "أسد" نفكر في الوقت نفسه في مفهوم "أسد"، وكذلك العكس عندما نفكر في مفهوم "أسد"، فإننا نفكر في اسم "أسد"، وهكذا يتكون

(1) نتائج الفكر في النحو، السهيلي، ص: 392.
(2) المستوى اللغوي للفصحى واللهجات للنثر والشعر عيا، محمد، عالم الكتب. ص: 23.
(3) نقلاً عن المرجع السابق، ص: 21.
(4) علم اللغة العام، فردينان، 87. ترجمة يوئيل يوسف عزيز. وانظر كذلك كتاب دور الكلمة في اللغة، ص: 73. وانظر الأحكام في أصول الأحكام، ابن حزم جـ1/33. وانظر المحصول في علم الأصول فخر الدين الرازي جـ1 ق1، ص: 346.
(5) دور الكلمة في اللغة، ص: 65. وانظر كتاب علم اللغة العام، ص: 86.

المعـنى للألفـاظ من خلال قابلية النفس ربط الدال بالمدلول أو المدلول بالدال. أما عن العلاقة بين الدال والمرجع فهي علاقة غير مباشرة تمر عبر المدلول. فالدورة -كما يقول "أولمان" يجب أن تبدأ عـن طـريق المدلول الذي يستدعيه الدال والذي يرتبط بالشيء[1]. وقد عني الأصوليون ببحث هذه العلاقة في مباحثهم الأصولية تحت مسألة (الموضوع له)[2].

فـإذا كانـت العلاقة بين الدالّ والمدلول علاقة متبادلة، والرابطة بينهما رابطة نفسية، كما أن العلاقة بين الدالّ والمرجع علاقة غير مباشرة تمر عبر المدلول، فإن الإماتة قد تصيب الدال فقط أو تصـيب المدلـول فقـط أو تصيبهما معاً، وأسباب إماتة الدليل اللساني كثيرة، فمنها ما يتعلق بالدالّ ومنها ما يتعلق بالمدلول.

إماتة الدالّ:

يُمات الدال اللساني نتيجة للأسباب الآتية:

1-التنافر الصوتي:

يـتكون الـدال من متوالية صوتية ذات تركيب مخصوص تفيد معنىً، فالكلام الإنساني في حد ذاتـه - كمـا يقول إخوان الصفا- يتحدد بداهة بأنه حروف صوتية مفردة إذا أُلّفتْ صارت ألفاظاً، والألفـاظ إذا ضمنت المعاني صارت أسماء...[3]، وكذلك أكدوا أن ما يخرج التصويت اللساني من مجـرد اللغـو إنمـا هو التقطيع والتأليف[4]، وإذا كان الدالّ اللساني يباين غيره بما فيه من التقطيع والتألـيف؛ فإن الدوال اللسانية المفيدة معنى بينها تفاوت في كيفية متوالياتها الصوتية فمنها ما يكون بيـن متوالـياتها انسجام صوتي، وهو ما عبر عنه البلاغيون بعدم تنافر الحروف[5]، فتكون الكلمة سهلة على اللسان، شائعة في الاستعمال، فيكتب لها طول البقاء غالباً. ومنها ما يكون بين متوالياتها الصـوتية تـنافر، فتكون الكلمة ثقيلة على اللسان يصعب النطق بها، فتصبح قليلة الاستعمال وربما تمات بسبب ذلك، وهذا محكوم بتقارب المتواليات الصوتية من حيث المخارج أو تباعدها وقد أدرك ذلـك اللغويـون القدامـى، يقول ابن دريد: "إذا استعملتَ اللسانَ في حروف الحلق دون حروف الفم وحـروف الذلاقـة كلّفتَه جرساً واحداً وحركات مختلفة (...) أما إذا تباعدت مخارج الحروف حسن وجـه التأليف"[6]. فمثلاً كلمة "الهُعْخع": فحرف "الهاء" مخرجه من أقصى الحلق، أو داخل المزمار، وحـرف "العيـن" مخرجه وسط الحلق، وحرف "الغين" مخرجه أدنى الحلق إلى الفم، فحروف هذه

---

(1) انظر كتاب دور الكلمة في اللغة، ص: 64.

(2) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، الشوكاني، ص: 14. دار الفكر.

(3) رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا جـ1/ 400.

(4) المرجع السابق جـ3/ 114-115.

(5) الإيضاح في علوم البلاغة، القزويني، ص: 72. شرح وتعليق. محمد عبد المنعم خفاجي.

(6) جمهرة اللغة جـ1/46.

الكلمة مخرجها الحلق من أقصاه ووسطه وأدناه، فالنطق بها يكون غاية في الثقل لذا أميتت في الاستعمال، وكذلك الحال في مثيلاتها مما تقارب مخارج متوالياتها الصوتية، ومن ذلك الفعل "عهج"، يقول ابن دريد: "العهج فعل ممات ومنه اشتقاق ظبية عوهج: طويلة العنق، والواو زائدة"[(1)]، وكذلك "عقس"، يقول ابن دريد: "العقس فعل ممات ومنه اشتقاق عوقس"[(2)] ولعل السبب في موته التقارب الشديد في مخرجي صوت "العين" و "القاف"، "فالقاف" حرف لهوي يتم نطقه برفع لأقصى اللسان حتى يلتقي بأدنى الحلق واللهاة، وحرف "العين" حلقي يتم نطقه بتطبيق المجرى الهوائي في الفراغ الحلقي. فهذا التقارب في المخرج ينجم عنه ثقل في النطق، لذا أميت هذا الفعل.

وقد ينجم عدم الانسجام الصوتي من تنافر صفات الحروف فمثلاً كلمة "مستشزرات" الواردة في بيت امرئ القيس[(3)].

غدائرهُ مُستشزِراتٌ إلى العلى تظلُّ المداري في مثنًى ومُرسَلِ

فهي كلمة ثقيلة بسبب توسط حرف "الشين" -وهو صوت لثوي حنكي احتكاكي مهموس- بين "التاء"، وهو صوت أسناني لثوي انفجاري مهموس، وبين "الزاي" وهو صوت لثوي احتكاكي مجهور. لهذا هجرت هذه الكلمة لثقلها فماتت في الاستعمال.

2-المخالفة الصوتية:

يموت بعض الكلمات بسبب المخالفة الصوتية فينجم عنها كلمة جديدة لها معنى الكلمة الأصل بينما يموت هذا الأصل، ويكون هذا كثيراً في المضعف الثلاثي، وذلك بتكرار الحرف الأول من الكلمة عوضاً عن أحد الحرفين المتماثلين، فتتحول الكلمة من الثلاثي إلى الرباعي، فيموت الأصل الثلاثي مثال ذلك لفظ "الهث" أميت وألحق بالرباعي في "الهثهثة"، وهو اختلاط الصوت في الحرب أو في الصخب[(4)]، و "الجع" أميت فألحق بالرباعي في جعجع، والجَعجعة: القعود على غير طمأنينة[(5)]، و "الكح" أميت فألحق بالرباعي فقيل "كحكح"، والناقة الكُحكُح: الهرمة التي لا تحبس لعابها[(6)]، و "ذع" استعمل منه في التكرير: ذَعذَع الشيء: إذا فرّقه، وكان الأصل ذعه ذعاً، ثم أميت هذا الفعل وألحق بالرباعي في "ذعذع"[(7)] و "رفّ الطائر فعل ممات ألحق بالرباعي فقيل "رفرف" الطائر إذا بسط جناحيه[(8)] والأمثلة على ذلك كثيرة في لغة العرب.

---

(1) المرجع السابق جـ1/ 486.
(2) المرجع السابق جـ2/ 840.
(3) شرح ديوان امرئ القيس، ص: 34.
(4) جمهرة اللغة جـ1/ 85.
(5) المرجع السابق جـ1/ 90.
(6) المرجع السابق جـ1/ 101.
(7) المرجع السابق جـ1/ 117.
(8) المرجع السابق جـ1/ 124.

3-الزيادة على الأصل:

وهي نمط من أنماط التطور اللغوي الذي يصيب الصيغ الاسمية والفعلية، والزيادة على الأصل إما أن تكون خارجية (Suffix) تلحق الصيغة من أولها أو آخرها، وإما أن تكون داخلية (Infix) أي مقحمة داخل الصيغة. والزيادة على بنية الصيغة إما أن تؤدي إلى موت الأصل، أو أنها تؤدي إلى موت الصيغة المزيدة، فمثلاً كلمة "الثعْر" مماتة وهي أصل بناء "الثعرور" والثعروران كالحلمتين تكتنفان غرمول الفرس عن يمين وشمال، وكذلك الزائدتان على ضرع الشاء[1]، وكذلك "سفج" فعل ممات، ذكر الخليل بن أحمد: أن منه بناء "إسفنج" النون زائدة وهو الظليم[2]. وقولهم لحَكَ يلحك لحكاً ولحكاً: إذا تداخل بعضه في بعض، وقد أميت هذا الفعل فاكتفوا بقولهم: تلاحك تلاحكاً[3]، وكذلك "محن" فعل ممات واستعمل منه امتحنه امتحاناً[4].

ومما أميت بعد الزيادة صيغٌ عدّتها العرب بالهاء فمات كثير منها وحل محل التعدية بالهاء في بعض منها التعدية بالهمزة، ومن ذلك. هنارَ وأنارَ، وهلقمَ وألقمَ، وهراحَ وأراح. يقول إسماعيل عماير في ذلك: "لقد تعطلت التعدية بالهاء فلم تعد قياسية، أو قل دخلت في باب الأقيسة المهجورة"[5] ومن هذه الصيغ التي ماتت بعد زيادتها بالهاء كلمة "هبلع" و "هجرع" و "هركولة" و "هلقامة"[6]، على وزن هفعل وهفعولة، وهفعالة وهي أقيسة مُماتة أو مهجورة بسبب قلة الاستعمال الذي ينجم عنه نسيان اللفظ، ثم هجره أو موته.

4-الاقتراض اللغوي:

يعد الاقتراض اللغوي (Borrowing) إحدى الوسائل التي تنمو بها الثروة اللفظية، فإن أي لغة ذات عمق تاريخي، وذات ثقافة وأدب وحضارة، لا تستطيع أن تستمر فترات طويلة من حياتها، منكفئة على ثروتها اللفظية الخاصة دون أن يكون لها مدد خارجي من لغات أخرى لها قدرة على التأثير لأسباب مختلفة، يضيق المقام عن ذكرها، ومن ذلك تبادل التأثير بين اللغة العربية وأخواتها الساميات، وبين العربية واللغات اليونانية والفارسية والهندية، ولا زالت اللغة العربية في وقتنا الراهن تقترض من اللغات المعاصرة حسبما تمليه الضرورة والحاجة الملحة، وهي ليست بدعاً في هذا، بل إن اللغات المعاصرة تفعل مثل ذلك. ومن الألفاظ التي اقترضتها اللغة العربية من لغات مختلفة: قارورة، وجهنم، وأسفار، وسُرى، والجبْت، وسرر، ورهو، واستبرق، والرَّقيم، ومُهل، والبستان، وسَجنجل، وفلين، وتلفون... الخ.

---

[1] المرجع السابق جـ 42/1.
[2] المرجع السابق جـ 474/1.
[3] المرجع السابق جـ 563/1.
[4] المرجع السابق جـ 572/1.
[5] معالم دراسة في الصرف، إسماعيل أحمد، ص: 32-33.
[6] شرح المفصل، ابن يعيش، جـ 5/10.

وإذا كان الاقتراض اللغوي يؤدي إلى زيادة الثروة اللفظية للغة القومية، فإنه في الوقت نفسه سبب من أسباب موت بعض كلمات اللغة الأصلية، فإذا شاعت بعض الكلمات المقترضة بسبب كثرة الاستعمال فإنه يندر استعمال مقابلها من كلمات اللغة الأصلية حتى ينتهي بها المطاف إلى موتها أو هجرها، ومن أمثلة ذلك في اللغة العربية[1]: استعمال العرب لكلمة "الإبريق" بدلاً من "التامورة"، و "الأشنان" بدلاً من "الحُرُض" و "الأترج" بدلاً من "المُتْك" و "التوت" بدلاً من "الفرصاد" و "الياسمين" بدلاً من "السمسَق" و "اللوبيا" بدلاً من "الدجر" و "الكُزبَرة" بدلاً من النَقدة، و "الخيار" بدلاً من "القثد"، و "الباذنجان" بدلاً من "الحدج".

فهذه الكلمات العربية الأصيلة ليس لها استخدام اليوم في العربية المعاصرة، فهي كلمات مماتة أو مهجورة وحل محلها هذه الكلمات المعربة أو المقترضة.

5-التطور الصوتي.

يعد التطور الصوتي (Phonetic Evolution) أحد عوامل التطور اللغوي، ونشوء بعض الظواهر اللغوية، مثل ظاهرتي الترادف، والمشترك اللفظي، وهو كذلك عامل مهم من عوامل الممات اللغوي، إذ يصادف أن تكون لفظتان مختلفتي الدال والمدلول، فيحدث في إحداهما تطور صوتي فتتفق مع الأخرى في الدال، بينما دالها الذي كان لها بأصل الوضع قد اختفى أو مات، فمثلاً كلمة "مردَ" بمعنى: أقدمَ وعتا. وكلمة "مردَ الخبزَ" بمعنى لينه بالماء[2] فالكلمتان من المشترك اللفظي وأصل الكلمة بالمعنى الثاني هو "مرثَ" تقول: مرثَ الخبزَ في الماء: أنقعه فيه ولينه. فقد أبدل صوت "الثاء" هنا "تاء" فصارت الكلمة "مرت" ثم جهرت "التاء" لمجاورتها لحرف "الراء" فصارت "مرد"، وبذلك ماثلت صوتاً كلمة "مرد" بمعنى: أقدم وعتا، وأضافت لها معنى آخر: وهو: تليين الخبز بالماء بينما اختفت كلمة مرث من الاستعمال. وكذلك كلمة "دعم"، تقول: دعمت الجدار، أي قويته، ودعمه: دفعه وطعنه[3]، وأصل الكلمة بالمعنى الثاني هو: "دحم"[4]، فتطورت الحاء وجهرت بسبب مجاورتها لحرف "الدال" فقلبت إلى "عين"، فصارت "دعم"، وبذلك ماثلت صوتاً كلمة "دعم" بمعنى: قوى، ومضيفة لها معنى آخر، وهو: الدفع والطعن، بينما اختفت كلمة "دحم". وعلى ذلك فإن اتحاد الصيغتين بسبب التطور الصوتي في قالب واحد أو دال واحد يضيف إلى إحداهما مدلولاً آخر لم يكن له من قبل، بينما تهجر في الغالب الصيغة التي كانت قبل حدوث التطور الصوتي.

6-كثرة الاستعمال.

تستعمل طائفة من كلمات اللغة على نحو معين إما لجدتها أو لطرافتها أو لخفتها أو لمخالفتها للمألوف.

---

(1) *المزهر في علوم اللغة وأنواعها جـ1/ 283-284.*

(2) *كتاب الإبدال، أبو الطيب اللغوي، جـ1/ 159، عز الدين التنوخي.*

(3) *لسان العرب جـ12/ 201.*

(4) *كتاب الإبدال جـ1/ 294.*

ثم يكثر استعمالها وتداولها فيخفت ما فيها من بريق فتصبح خالية من الإثارة، فتأخذ هذه الكلمات بحكم (قانون التضاؤل التدريجي)[1] طريقها إلى قلة الاستعمال أو ندرته ثم إلى الموت أو الهجر، مفسحة المجال لظهور ألفاظ أكثر إثارة لتحل محلها للدلالة على معناها، ومن الألفاظ التي أميتت بحكم (قانون التضاؤل التدريجي) الألفاظ الدالة على العملية الجنسية، والأعضاء التناسلية، وقضاء الحاجة ومكانها، فما أن يشيع اللفظ حتى يمات أو يهجر لأسباب اجتماعية، لكونها منافية للذوق الاجتماعي، أو أنها لخدش الحياء، أو تنافي الآداب العامة للمجتمع. فتمات هذه الألفاظ بسلطة العرف الاجتماعي الذي يقوم بدوره بتقديم البديل عن هذه الألفاظ المماتة بصورة تتلاءم مع الذوق الاجتماعي ولا تنافي الآداب العامة، والكلمات العربية المماتة في هذا المجال أكثر مما نمثل بها، ومن ذلك كلمة "الكنيف"، أصله الساتر، ومنه قيل للترس كنيف، غير أنه استعمل في الحُفَر التي تستر الحدث وشهر بها[2]، إلا أن هذه الكلمة بهذا المعنى أصبح يمجها الذوق الاجتماعي في عصرنا الحاضر، فاستعمل بدلاً منها -للدلالة على معناها- كلمات مختلفة مثل كلمة "المرحاض" و "الحمّام" و"دورة المياه" وغيرها، بينما هجرت كلمة "الكنيف"، وكلمتا "الحمّام"، و"دورة المياه" أكثر استعمالاً اليوم من كلمة "المرحاض" مما يؤذن بموتها أو هجرها مستقبلاً.

وليس كل كلمة أميتت بسبب الابتذال -قانون التضاؤل التدريجي- تخلفها كلمة أخرى مستحدثة لتحل محلها في الدلالة على معناها، وهذا يحدث كثيراً في بعض الكلمات الأدبية المجازية، وكلمات الشعارات المذهبية فيسلبها الابتذال قوة التأثير فيتضاءل استعمالها تدريجياً فينتهي بها إلى الموت، ومن ذلك كلمة "الجرباء" بمعنى "السماء" و "ابن قمير" بمعنى "الليل المقمر" و "ابن ذكاء" بمعنى "الصبح"[3].

والابتذال لا يصيب الألفاظ جميعها، بل يقع على بعض دون بعض، وهو منوط بكثرة الاستعمال التي تختلف من زمان إلى زمان، ومن مكان إلى مكان. كما أنه ليس كل لفظ كثر استعماله يؤول إلى الابتذال، مثل لفظ "الرأس" و "العين" و "الجبل" و "الحيوان"... الخ وما شابه ذلك، فهذه الألفاظ يستعملها أهل اللغة بكثرة فلا تعد مبتذلة، وكذلك ليس كل لفظ مبتذل مصيره الموت أو الهجر، ومن ذلك الألفاظ التي يكثر دورانها بين العامة من أهل الحرف ويقل استعمالها عند الخاصة.

إماتة المدلول:

المدلول هو: تصور ذهني للشيء الخارجين وهذا التصور قد يكون صورة مادية أو صورة معنوية، أو حتى مجرد عملية من عمليات الربط الذهني، ويذهب كثير من الأصوليين أمثال فخر الدين الرازي، والقاضي البيضاوي إلى أن الدالّ (اللفظ) موضوع بإزاء الصورة الذهنية، وليس

---

(1) دور الكلمة في اللغة. ص: 160.
(2) سر الفصاحة، الخفاجي، ص: 85.
(3) البلغة في أصول اللغة، ص: 228-229.

للشيء الخارجي[1]، وعلى حد كلام هؤلاء الأصوليين يكون الدال موضوعاً للصورة الذهنية سواء كان لها وجود ذهني وخارجي مثل: إنسان، وطائر... الخ أو كان لها وجود ذهني فقط مثل: الرحمة، والعدالة، ويوافق رأي جومبكز (Gombocz) رأي هؤلاء الأصوليين إذ يرى أن الدال لا يرجع إلى الشيء الخارجي نفسه ولكن يرجع إلى فكرتنا عن الشيء[2]، أي إلى الصورة الذهنية التي للشيء الخارجي. وقد ذكرنا سابقاً أن بين الدال والمدلول –الصورة الذهنية– علاقة تبادلية إذ إن كلاً منهما يستدعي الآخر. وأن الدال يمكن أن يمات لأسباب مختلفة، وكذلك الحال بالنسبة للمدلول، فهو يمكن أن يمات فيتلاشى تبعاً لذلك الدال من اللغة.

ويمات المدلول نتيجة للأسباب الآتية:

1-موت الكائنات ومظاهر النشاط الإنساني.

في اللغة كلمات لا حصر لها هي أسماء ونعوت للأشياء في الحياة الواقعية سواء كانت هذه الأشياء مادية أو خيالية أو مجردة وسواء كانت أشياء طبيعية أو حضارية مثل الجبل والبيت والغول والعنقاء والحب وغير ذلك. ولكن قضية المطابقة بين الكلمات والأشياء ليست دقيقة نوعاً ما، وهي قضية أقلقت الفلاسفة منذ عصر أفلاطون؛ لأن "الأشياء في عالم التطبيق ليست مصنفة إلى مجموعات بحيث تكون في متناول اليد، فنتكلم عنها هكذا وننعتها بكلمة مفردة"[3]، فمثلاً الكلمات التي تطلق على الألوان في اللغات المختلفة لا تتطابق تماماً مع الألوان الموجودة في الواقع بدرجاتها المختلفة، وكذلك لو أخذنا كلمات أي حقل دلالي آخر فإننا لا نجد لها مكافئات دقيقة بين اللغات فيما بينها كحقل القرابة مثلاً. إن استيعاب الكلمات للأشياء أمر نسبي يختلف من لغة إلى أخرى، ولكن أيّاً منها لم يبلغ حد المطابقة الدقيقة بين الكلمات والأشياء.

وقد بذلت جهود مختلفة منذ العشرينات من القرن العشرين ومن قبلها جهود اللغويين العرب من كتّاب الرسائل اللغوية وكذلك جهود ابن سيده (458هـ) لمحاولة تصنيف اللغة إلى مفاهيم أو حقول، ولعل أشمل التصنيفات التي قدمت حتى الآن وأكثرها منطقية، التصنيف الذي قدمه معجم (Greeh New Testament)[4] ويقوم على الأقسام الأربعة الرئيسة وهي: الموجودات (Entities)، والأحداث (Events)، والمجردات (Abstracts) والعلاقات (Relations).

وقد لوحظ أن أكبر الحقول في كل اللغات الحقل الذي يضم الأشياء والكائنات ويليه حقل الأحداث، وأقل منه حقل المجردات، وأقل الجميع حقل العلامات. وإذا كان حقل الأشياء أكبر الحقول الدلالية من حيث عدد الكلمات، فإن كلماته أكثر كلمات الحقول الدلالية عرضت للموت والانقراض؛ لأن هذا الحقل الدلالي يضم كائنات حية وأشياء طبيعية وأشياء مصنعة وجميعها عرضة للانقراض

(1) انظر المحصول في علم الأصول جـ1. ق1 ص: 269-270.
(2) انظر حوليات كلية الآداب بجامعة عين شمس، المجلد الثامن، ص: 144. مطبعة جامعة عين شمس عام 1963م.
(3) علم الدلالة ف. د. إطار جديد. ص: 41، طبع 1992م، ترجمة: صبري إبراهيم السيد. دار المعرفة الجامعية. اسكندرية.
(4) علم الدلالة، أحمد مختار ص: 87.

أو التغيير نتيجة لأسباب مختلفة كالزلازل والبراكين والفيضانات الجفاف وتنقرض الأشياء المصنعة بسبب نشاط إبداع الإنسان وطموحه الدائم للوصول إلى حياة أفضل عن طريق تحسين وسائل معيشته فتختفي الأشياء القديمة ويحل محلها الجديد المبتكر، يقول: (ول ديورانت): "الحضارة نظام اجتماعي يعين الإنسان على الزيادة من إنتاجه الثقافي (...) وهي تبدأ حيث ينتهي الاضطراب والقلق؛ لأنه إذا ما أمن الإنسان من الخوف تحررت في نفسه دوافع التطلع وعوامل الإبداع والإنشاء، بعد ذلك لا تنفك الحوافز الطبيعية تستنهضه للمضي في طريقه إلى فهم الحياة وإزهارها"[1]، ولما كانت هناك علاقة ما بين الشيء الخارجي وصورته الذهنية فالكائنات والأشياء التي ماتت لسبب أو لآخر، فإن صورتها الذهنية تضمحل تدريجياً حتى تتلاشى من الذهن فيموت الشيء وصورته الذهنية ويموت اللفظ الذي يرمز إليها تبعاً لذلك فيختفي من الاستعمال اليومي، فعلى سبيل المثال فيما يتعلق بأنواع المنازل تلحظ أنها خضعت إلى عمليات تطوير مختلفة حتى أصبحت على ما هي عليه من المنازل الحديثة واختفى كثير من أنواعها السابقة من الواقع، واضمحلت تصوراتها الذهنية فماتت الألفاظ الدالة عليها من الاستعمال اليومي، ومن ذلك في اللغة العربية:

المسنَّم : هو من البيوت ما كان على هيئة السنام في تضايق أعلاه واتساع أسفله.

الأزَجْ : ضرب من الأبنية وهو بيت يبنى طولاً.

الطربال : الصومعة العظيمة.

الجَوْسَق : البيت الصغير، وقيل هو شبه الحصن.

الحفش : البيت الصغير جداً، أو من شَعر.

الحفض : البيت الصغير، وبيت الشعر بعمده وأطنابه.

الجنْز : البيت الصغير من الطين.

الكبَة : البيت من اللبن.

الكبْس : بيت من الطين.

السُنيق : البيت المجصص، الجمع سنيقان وسنانيق.

المحراب : البيت ينفرد فيه الملك فيتباعد عن الناس.

المَجْلوهْ : البيت لا باب فيه ولا ستر.

الأجْهَى : البيت الأجْهَى والمْجْهي: لا سقف عليه ولا ستر (أي مكشوف).

ومثال آخر: لقد كانت الإبل إحدى وسائل النقل القديمة فأطلق عليها العرب أسماء مختلفة باعتبار ما تحمله. ومن ذلك:

---

[1] قصة الحضارة. ول ديورانت، ول ترجمة: فؤاد أندراوس جـ 3/1.

العير : الإبل التي تحمل الميرة (الطعام).
الغُراضة : الإبل عليها طعام أو تمر أو غيرهما من أنواع الميرة.
العسْجدية : الإبل التي تحمل النقد والذهب.
اللَّطيمة : الإبل التي تحمل الطيب.
الظَّعُون : البعير الذي تركبه المرأة خاصة.
الظهر : الركاب التي تحمل الأثقال في السفر.
الحمولة : ما احتمل عليه الحي من بعير أو حمار أو غيره، كان عليها أحمال أو لم يكن.
البَضيعة : ما يحمل عليه البضاعة، الجمع: بضائع.
الدُّجَانة : الإبل التي تحمل المتاع.
الضفاطة والضافطة: الإبل الحمولة، وقيل العير التي تحمل المتاع.

والإبل موجودة في أيامنا هذه، ولكن الألفاظ التي خصصها بها العرب باعتبار ما تحمله تلاشت من الاستعمال الحديث أو كادت. والسبب في ذلك أن الإبل كوسيلة نقل لم تعد تستعمل في عصرنا هذا إذ حلّ محلها وسائل نقل متطورة اخترعها الإنسان في العصر الحاضر مثل القطار والسيارة والطائرة والبواخر الكبيرة، وعلى هذا فإن التصورات الذهنية لهذه الألفاظ التي أطلقها العرب على الإبل قد اختفت من الأذهان لأن الإبل التي تقوم بها هذه الصفات لم تعد تستعمل في مجالاتها المخصصة بها. وأصبحت حيواناً يقتني للدلالة على الثروة أو كسبها، أو للهواية، أو ينتفع بلحمه وحليبه.... الخ.

وفي مجال الملابس نراها عرضة للتطور والتغيير وتختلف في هيئاتها وأنواعها وطريقة ارتدائها من عصر إلى آخر، وكل عصر يلغي بعضاً مما عرف في العصر السابق عليه، فعلى سبيل المثال فيما يتعلق بطريقة ارتداء الملابس في العصور العربية السابقة، فقد عُرفت ضروب من الارتداء أو اللبس لم تعد قائمة في عصرنا الحاضر، مثل التأبط، والاضطباع، والاشتمال، والاحتباء، والتلفع، والتدثر، والتوشح، والتفضل، والتبن، والاستثفار، والاختصاف[1]. وكذلك طريقة حفظ اللحم في عصرنا الحاضر تقتصر على التجميد أو التبريد أو التعليب بينما في العصور العربية السابقة يقوم حفظ اللحم على طريقة التجفيف ويختلف اسمه باختلاف طريقة التجفيف، فمن أنواع اللحم المجفف عند العرب: القديد، والصَّفيف، والوَشيق، والعَفير، والوزيم، والمُتمر، والمشرور، والمحمّص، والشسيف، والقصيد، والطخمة، والكسيس، والجبجبة، والقبوب[2]. إن النشاط الذي يمارسه متكلمو اللغة يؤدي غالباً إلى إحداث كلمات جديدة يطلق عليها كلمات الحضارة، وهذا النشاط

(1) الإفصاح في فقه اللغة، حسين يوسف موسى، وزميله، جـ1/ 388-389.
(2) انظر معاني هذه الألفاظ في المرجع السابق جـ 417-418.

المنتج وتصوراته وكلماته الدالة عليها تعمل غالباً نوعاً من الإزاحة للنشاط السابق وتصوراته وكلماته فيختفي كل ذلك من الاستعمال فينتهي به الأمر إلى الموت لحلول الجديد محله.

2- موت النظم والعادات والتقاليد:

تهدف النظم المختلفة وكذلك العادات والتقاليد والأيديولوجيات إلى تنظيم حياة المجتمع وتوجيه حركة سلوكه إلى الأفضل، وهي تمثل مجالاً معرفياً مشتركاً بين جميع أفراده، يخضعون لسلطتها، وهي بوصفها مجالاً معرفياً مشتركاً يتناقلها المجتمع من جيل إلى جيل، وأثناء نقلها تدخل في تفاعلات مختلفة مع التغيرات الحضارية المادية، "وعبر مسيرة الزمن يفارق أناس الحياة، ويذهب معهم جزء من الشبكة الاجتماعية (Social Network)، كما يولد أناس، وسرعان ما يبدؤون في تكوين نمط جديد من العلاقات الاجتماعية.

وتأخذ الشبكة التي توجد بين أفراد الجماعة الاجتماعية تتغير تدريجياً، غير أن نبض المعرفة داخل الجماعة يستمر من جيل إلى الجيل الذي يليه"[1]. إن هذا الجزء من حضارة المجتمع التنظيم الاجتماعي والأيديولوجية يتم انتشاره ونقله عبر الأجيال بواسطة اللغة، يقول هجمان: "فالأسماء التنظيمية، والألقاب المهنية، والألقاب الرسمية، تخصص جميعها أوضاعاً تقليدية للأفراد في الأنظمة التقليدية لتدل على أداء وظائف اقتصادية أو سياسية مجردة، ولكي تقوم منظمة ما بوظائفها ينبغي أن يأتي كل عضو من أعضائها بالسلوك الذي يتفق مع مجموعة قواعد الحقوق والمسؤوليات المرتبطة بموقعه في إطارها، والطريقة الوحيدة التي يمكن أن يتم انتشار هذه القواعد من خلالها هي اللغة"[2]. ولكن لما كانت هذه النظم والأيديولوجية عرضة للتغير بفعل التطور الفكري والحضاري المادي والتقني للمجتمع فينشأ بعض الأنماط الجديدة من النظم والأيديولوجية تحل تدريجياً محل سابقتها فتشكل معها مركوماً معرفياً داخل المجتمع ينتقل عبر الأجيال فيكون هذا الجديد قد أقصى مقابله التقليدي فيلفه النسيان فيختفي من حياة المجتمع وتختفي معه الكلمات التي تدل عليه، فعلى سبيل المثال: في عهد المماليك أطلق (مَحْمَل الحج) على الجمال التي تحمل كسوة الكعبة المشرفة وانضم المَحْمَل إلى قافلة الحج وصار تقليداً يتبع سنوياً إلى أن أوقف في عهد الدولة السعودية على يد الملك عبد العزيز. وكان يُحتفل بالمحمل قبل خروجه من القاهرة إلى مكة المكرمة. ويحضره السلطان وكبار رجال الدولة، وكان المَحمَل عبارة عن قبة من الخشب في غاية من الإتقان، وكانت الكسوة تنسج في دار الصنعة ولها عادات وتقاليد معروفة تتبع منذ إحضارها من دار الصنعة حتى رفعها على المحمل، فهناك عدد من الأسماء التنظيمية والألقاب المهنية والألقاب الرسمية داخل هذا التنظيم الاجتماعي، ومن تلك الألقاب والأسماء: أمير الحاج، الدّوادار، والعسَس، وقضاء المحمل، وشهود المحمل وكاتب ديوان إمرة الحاج، وأمير خور، وشادّ السنيح، والقباني، ومقدّم العكامة، وشاد المطبخ، وشادّ السقائين، وشادّ المحمل الشريف، والمَحفداري، ومقدم جمال النفر، والرقية، ومقدم

---

[1] اللغة والحياة والطبيعة البشرية روى سي هجمان، ص:180-181.

[2] المرجع السابق. ص: 179.

الصـوئية، ومقدم الغشامة، ومقدم الهجانة، ومقدم الشعارة، ومقدم القواسة، وصبي الباب، والميقاتي، والمـؤذن، والجرائحـي، والطبيـب، والكحال، ومهتار الطشت، ومهتار الشراب، ومهتار الفراش، والمعلـم، والطـباخ، والـزردكاش، والنفطي (البارودي)، ومهتار الركاب، والسائس، والرختوان، والبـيطار، والمخـبزي، ومبشر الدار، والمبيت، ومبشر الحاج، والكيال، والسمسار، وبخار السنيح، وبخـار الكور، وخولي الأغنام، والزفوري، والسعادة[1]. فكل هذه الألقاب والأسماء كانت مستعملة داخـل تنظـيم محمـل الحج إلى مكة مكرمة ولكن لمَّا توقف المحمل عن الوصول إلي مكة توقف التنظـيم المصـاحب له فماتت هذه العادة بجميع تقاليدها وعاداتها ومسمياتها فمات تبعاً لذلك ضمن تنظـيمها معظـم الألفـاظ الدالـة على هذا التنظيم، فلم يعد لها ذلك الاستخدام في الحياة المعاصرة وأصـبح لتسيير قوافل الحجيج في العصر الحاضر تنظيم مختلف عن السابق يتمثل في بعثات الحج والمطوفيـن، كمـا أن كسوة الكعبة صارت تصنع داخلياً، وكذلك اختلفت وسائل المواصلات ونظام التغذية، وكل ذلك أتى بكلمات جديدة نابعة من التنظيم الحديث للحج في عصرنا الحاضر.

أنواع الممات من الكلمات:

إن المتتبع للكلمات المماتة التي نص عليها أصحاب المعاجم القديمة يمكنه حصرها في الأنواع الآتية:

أ. الأصل.

أمات العرب كثيراً من أصول الكلمات وأبقوا على بعض مشتقاتها ومن الأصول المماتة الأفعال الآتية: نَق، وهت، وجع، وكح، وذع، ورف، وشع، وشغ، وضغ، ومض، ولع، وقه، وبحن، ونجح، وعـدث، وتعـر، وعكث، وثهل، وجعن، وعهج، وردح ويزو، وسفج، ولحك، ومحن، ونيح، وونح ودخـش، وخفـد[2]، ونمـرد، وردك، ودلس، وهدس، وعشد، ودفص، وصدل، وعدل، قدل، ودلن، ومدن، ووده، وعذف، وونل، وزغر، وزفر، وفرز، وصمر، وضرك، وعرط، وغطر[3]. وقد يكون الأصـل الممات فعلاً مجهولاً، كما هو الحال في أصل كلمة (عِنْدَ أوَةَ)، قال الخليل "العِنْدَأوَة: التواء وعسر في الرجل... وقال: عِنْدَأوَة: فِعْلَوَة، والأصل أميت فعله، لا يدري أمن عَنْدَي يَعْندى، أو عدا يعـدو، فلذلك اختلف فيه"[4]، وقد يكون الأصل الممات اسماً، مثال ذلك كلمة (القَيْصُون) قال الخليل: "القيصـون مـن العشب: نبت على فيعول مثل قيصوم، وهو ما طال منه، يقال اشتقاقه من القصن كاشـتقاق القيصوم من القصم، ونحو هذه الأشياء اشتقت من الأسماء وأميتت أصولها، ولكن يعرف

---

(1) درر الفوائد المنظمة، عبد القادر بن محمد، ص: 117-173.

(2) جمهـرة اللغـة جـ1/ 79، 85، 90، 101، 117، 124، 137، 138، 146، 148، 157، 165، 285، 414، 419، 421، 433، 485، 486، 501، 335، 426، 474، 563، 572، 575، 575، 578، 579.

(3) أنظر المرجع السابق جـ2/ 633، 637، 347، 651، 651، 655، 656، 663، 675، 681، 683، 689، 697، 702، 705، 711، 711، 746، 751، 753، 754.

(4) كتاب العين جـ2/ 215.

لـــك في تقدير الفعل، قيل يكون القيعون من القيع كالزيتون من الزيت"[1]، ولكن كل اسم ليس له فعل مما أميت أصله فمثلاً كلمة (النهجة) تعنى الربو يعلو الإنسان والرابة ولم يسمع منه فعل[2].

ب- بعض مشتقات الأصل:

أمـــات العرب مضارع "عسى" وجميع مشتقاته[3]، وأماتوا المصدر من (يذر) وكذلك ماضيه[4]، وأمـــاتوا اسم الفاعل والمفعول من (خرق)[5]، وأماتوا كلمة (الوَذى) -الهلاك- بالتخفيف[6]، وأماتوا الماضـــي والمضـــارع والمصدر، وأبقوا على فعل الأمر فقط من الفعل (هاتي)[7]، وأماتوا الماضي والمضـــارع والأمر وأبقوا على المصدر من الفعل (هاط)[8]، وأماتوا مضارع (تعالَ) وماضيه سوى الأمر منه[9]، والأمثلة على ذلك من الكثرة بمكان.

جـ- الأسماء:

والأمـــثلة على هذا النوع أكثر من أن تحصى في لغة العرب، وكذلك الحال في اللغات الأخرى وخاصة فيما يتعلق بكلمات الحضارة والنظم والعادات والتقاليد والأيديولوجيات.

ولعلـــنا قـــبل أن نختم الحديث عن المُمات اللغوي نشير إلى قضية مهمة ألا وهي علاقة اللغة بحضـــارة المجتمع المادية والعقلية والخلقية؛ فاللغة هي التواصل باستعمال نسق من الرموز اللفظية المتواضـــع علـــيها بيـــن أفراد الجماعة. اللغة والحضارة تعني كل ما أنتجته الجماعة اللغوية، وهي ضـــرورية لممارســـة الســـلوك اللغوي. وهذه الصفة التلازمية بين اللغة بوصفها سلوكاً لغوياً وبين الحضارة باعتبارها منتجاً إنسانياً يقتضي ألا يبحث تاريخ الكلمات بمعزل عن تاريخ الحضارة، وهذا مـــا حاول البحث أن يتمحور حوله لأن موت الكلمات أو حياتها مرتبط بهذه العلاقة القائمة بين اللغة والحضارة.

إن علاقة الكلمات بالأشياء والواقع من القضايا المهمة التي يدرسها علم اللغة الحديث منذ مطلع القـــرن العشرين وهي لا تزال بحاجة إلى مزيدٍ من الدراسة وخاصة في ظل تطور الأبحاث اللغوية والاجتماعية والأنثروبولوجية والنفسية وكذلك التطور التقني الهائل.

❑

(1) المرجع السابق، جـ 169-170.
(2) المرجع السابق، جـ3/393.
(3) المرجع السابق، جـ 2/201
(4) المرجع السابق، جـ8/196.
(5) المرجع السابق، جـ4/149.
(6) المرجع السابق، جـ 8/98.
(7) البارع في اللغة، ص 143-144.
(8) المرجع السابق، ص: 132.
(9) مقاييس اللغة، جـ4/ 118.

فهرس المراجع والمصادر

(1) الإحكام في أصول الأحكام. ابن حزم- تح. لجنة من العلماء- دار الحديث، القاهرة.

(2) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، الشوكاني - دار الفكر.

(3) الإفصاح في فقه اللغة: حسين يوسف موسى، وزميله- الطبعة الثانية.

(4) الإيضاح في علوم البلاغة: القزويني- شرح وتعليق الخفاجي- ط2: 1971م.

(5) البارع في اللغة: أبو علي القالي - تح. هاشم الطعان.

(6) البلغة في أصول اللغة: محمد صديق القنّوجي- تح. نذير مكتبي- بيروت 1988م.

(7) جمهرة اللغة: ابن دريد- بيروت، ط1، دار العلم للملايين 1987م.

(8) الخصائص: ابن جنّي- تح. محمد علي النجار- ط2، بيروت.

(9) درر الفوائد المنظمة: عبد القادر الجزيري- المطبعة السلفية 1384هـ.

(10) دور الكلمة في اللغة: ستيفن أولمان- تر. كمال محمد بشر- مكتبة الشباب.

(11) رسائل إخوان الصفا وخلاّن الوفا: إخوان الصفا-بيروت 1957م.

(12) سرّ الفصاحة: ابن سنان الخفاجي- بيروت، ط1 : 1402هـ/ 1982م.

(13) شرح ديوان امرئ القيس- بيروت، دار الفكر، 1968م.

(14) شرح المفصل: ابن يعيش، عالم الكتب.

(15) شفاء الغليل فيما في كلام العرب من الدخيل: الشهاب الخفاجي- ط. الوهبية.

(16) الصاحبي في فقه اللغة: ابن فارس- تح. مصطفى الشويمي- بيروت 1963م.

(17) طبقات النحويين واللغويين: أبو بكر الزبيدي- تح. أبو الفضل إبراهيم-ط2.

(18) علم الدلالة: أحمد مختار عمر- الصفاة، الكويت، 1402هـ/ 1982م.

(19) علم الدلالة، إطار جديد: ف. د. بالمر- تر. صبري إبراهيم السيد- الاسكندرية/ 1992م.

(20) علم اللغة الاجتماعي، مفهومه وقضاياه: صبري إبراهيم السيد- الاسكندرية 1995.

(21) علم اللغة العام: فردينان سوسور- تر. يوسف عزيز- طبع 1988م.

(22) قصة الحضارة: ول ديورانت- تر. فؤاد أندراوس- دار الجيل، بيروت.

(23) الكتاب: سيبويه- تح. عبد السلام هارون- عالم الكتب، بيروت.

(24) كتاب الإبدال: أبو الطيب اللغوي- تح. عز الدين التنوخي- دمشق 1960م.

(25) كتاب العين: الخليل بن أحمد الفراهيدي- مؤسسة الأعلمي، بيروت 1967.

(26) كلام العرب، من قضايا اللغة العربية: حسن ظاظا- بيروت 1967م.

(27) الكليات: أبو البقاء الكفوي- تح. عدنان درويش وزميله- بيروت، ط2 1993م.

(28) لسان العرب: ابن منظور- طبعة دار صادر، بيروت 1992م.

(29) اللغة والحياة والطبيعة البشرية: روى. سي. هجمان- تر. داود حلمي، ط2 2000م.

(30) اللغــة والفكــر والعالم: محيي الدين محسب- القاهرة 1412هـ/ 1992م.
(31)اللغة والمجتمع: محمود السّعران- دار المعارف بمصر 1963م.
(32) المحصـــول في علم الأصول: للفخر الرازي- تح. طه العلواني- جامعة الإمام محمد بن سعود.
(33) المزهر في علوم اللغة وآدابها: السيوطي- تح. محمد أحمد جاد المولى وزميليه- صيدا 1986م.
(34) المســتوى اللغــوي للفصحى واللهجات وللنثر والشعر: محمد عيد- عالم الكتب.
(35) معالم دراسة في الصرف: إسماعيل عمايرة- ط 2، العبدلي 1993م.
(36) معجــم علم اللغة النظري: محمد علي الخولي- بيروت 1962م-ط1.
(37) المعــرَّب من الكلام الأعجمي: الجواليقي-تح. أحمد محمد شاكر- القاهرة.
(38) مقايــيس اللغــة: ابن فارس- تح. عبد السلام هارون- بيروت 1411هـ/ 1991م.
(39) المولّد في العربية: حلمي خليل- بيروت 1405 هـ/ 1985م.
(40) نتائج الفكر في النحو: أبو القاسم السُّهَيليّ- تح: محمد ابراهيم البنّا- الرياض.

الحوليات:

-حولــيات كلــية الآداب بجامعة عين شمس- المجلد الثامن، مطبعة جامعة عين شمس 1963م.

□□□

عناصر التخييل في الشعر العربي
أبو العتاهية نموذجاً

د.ميسون شوا(*)

الملخص:

يتناول هذا البحث العناصر التي يعتمد عليها الشعراء في تخييلهم، فبدأ أولاً بتعريف التخييل لغة واصطلاحاً، منطلقاً إلى بحث عناصر التخييل وهي أربعة: التجسيم والتجسيد، والإيماء والإيحاء، والمبالغة والتوسع، والاختراع والإبداع، وقد أظهر معانيها اللغوية والاصطلاحية ثم دراستها عند النقاد والبلاغيين، وتطبيق هذا على بعض شعر أبي العتاهية الشاعر العباسي المعروف منتهياً إلى خاتمة توجز النتائج وتلخصها وتبين أن التخييل لا بد له من اعتماد تلك العناصر الهامة.

المقدمة:

يعد التخييل ملكة أدبية تعين الأديب عامة والشاعر خاصة على تأليف الصور وتشكيلها بعد مزجها بعواطفه ومشاعره وأحاسيسه[1]، وتجعله يرى الأشياء في الطبيعة والواقع المحيط به أكثر وضوحاً وحدة وصفاء[2].

وهو يغطي أحياناً ما في اللغة من قصور ونقص، لما يعطي مفرداتها من توسع وزيادة في معانيها بالجمع بين المتباعدات والمتنافرات بخلق علاقات بينها مناسبة تؤلف بينها وتجعلها كأنها من

* كلية الآداب، جامعة حلب.

(1) في النقد الأدبي، شوقي ضيف ص167.

(2) وظيفة الأدب، محمد النويهي، ص63.

عالم واحد[1].

ويدل هذا المصطلح في أصله اللغوي على معنى الظن والتشبيه وتعدد الاحتمالات والوهم والإشكال وعدم التأكد من صحة الشيء على وجه الدقة واليقين[2].

وهو مصطلح فلسفي أخذ عن أفلاطون وأرسطو. ويدل في حقل الأدب والشعر والنقد على الصور الحسية في الذهن[3]، ويعبر عن ((فاعلية الشعر وخصائصه النوعية، ويصف طبيعة الإثارة التي يحدثها الشعر في المتلقي، وكصفة تميز بعض الاستعارات والتشابهات من بعضها الآخر))[4]

وقد ارتبط عند النقاد والبلاغيين العرب بالغلو والمبالغة والتمثيل والتصوير والتشبيه والمجاز والاستعارة والكناية[5]، مع أنهم لم يذكروه صراحة إلى أن أتى الإمام عبد القاهر الجرجاني (ت 471هـ)، ثم الزمخشري (ت 538هـ) وحازم القرطاجني (ت 684هـ).

فجاء عند الجرجاني تحت تقسيم للمعاني إلى قسمين: معان عقلية ومعان تخييلية، وقصد بالقسم التخييلي ما ((لا يمكن أن يقال إنه صدق، وإن ما أثبته ثابت وما نفاه منفي))[6].

وربطه الزمخشري بالتصوير والتمثيل والتشبيه دون أن يذكر تعريفاً له[7]؛ فقد فسّر الآيات القرآنية على أنها من التخييل وردفه بالتمثيل[8]، أو الممتنع المحال[9]، أو التشبيه[10]، أو التصوير [11].

أما حازم القرطاجني فقد عرّف التخييل مع تعريف الشعر موضحاً أثره في النفس، مبعداً عنه الصدق والكذب[12]، ويقصد به ((أن تتمثل للسامع من لفظ الشاعر المخيّل أو معانيه أو أسلوبه

---

(1) الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، جابر عصفور ص13، وللمؤلف نفسه مفهوم الشعر ص282، ووظيفة الأدب، لمحمد النويهي ص63 ـ 64.

(2) ينظر المعاجم التالية مادة /خيل أو خال/: تاج اللغة وصحاح العربية ص1691 ـ 1693، وأساس البلاغة، ص124، والقاموس المحيط، ص1287 ـ 1288، ومقاييس اللغة 2: 235 ـ 236، ومجمل اللغة 2: 231، ولسان العرب 11: 226 ـ 232.

(3) معجم مصطلحات الأدب ص 166 و240، ومعجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب ص153 و155، ومعجم المصطلحات اللغوية والأدبية ص113، والمعجم الفلسفي، جميل صليبا 1: 546.

(4) المصطلح النقدي في نقد الشعر ص167 ـ 168، وينظر: قاموس المصطلحات اللغوية والأدبية، ص114.

(5) ينظر: الخيال ـ مفهوماته ووظائفه ص163 و172 ـ 173 و175 ـ 176 و199، والصورة الشعرية في الخطاب البلاغي ص142، ونظرية اللغة والجمال في النقد العربي ص170 و211 ـ 212.

(6) أسرار البلاغة ص267، وينظر ص275 ـ 277.

(7) ينظر: الكشاف: 3: 3.

(8) المصدر نفسه 2: 137 و159 و519، 4: 148 و 218 ـ 219 و406.

(9) المصدر نفسه 4: 296.

(10) المصدر نفسه: 1: 455.

(11) المصدر نفسه 1: 229 و273.

(12) ينظر: منهاج البلغاء وسراج الأدباء ص335 ـ 336.

ونظامه، وتقوم في خياله صورة أو صور ينفعل لتخيّلها وتصوّرها، أو تصور شيء آخر بها انفعالاً من غير روية إلى جهة من الانبساط أو الانقباض))[1]. وأشار حازم أيضاً إلى أن المراد من التخييل التعجيب، مع مراعاة حال المتلقي والمقام[2].

وهكذا انطلق مصطلح التخييل من بحوث الفلسفة، ودخل في الأبحاث البلاغية والنقدية العربية، وحمـــل معاني المخادعة والتأثير وإثارة التعجيب...، وجاء عند العرب تحت علم البيان الذي يشمل التشبيه والاستعارة والمجاز والكناية والتمثيل[3].

فالتخييل فنّ بلاغي يصل به الشاعر أو الأديب عموماً إلى مرحلة الخلق والإبداع، ويمكن اتخاذ تعـــريف لـــه بأنه: ملكة إبداع واختراع وابتكار، يمتلكها الأديب بثقافته وتأمله في العالم المحيط به، فـــيخلق بـــه عالمـــاً جديداً مختلفاً عن العالم المألوف رغم أن مادته الأساسية من المألوف؛ مما سمع ورأى وقـــرأ ولمس وتذوق.. متميزاً من غيره؛ إذ يملك القدرة على التأثير في المتلقي تأثيراً يجعله يـــتفاعل ويتواصل ويتعاطف.. فيغير في فكره أو يضيف إليه إحساساً جديداً وشعوراً لم يشعر به من قبل.

عناصر التخييل

وللتخيـــيل عناصـــر اتخذهـــا الشـــعراء أداة ووســـيلة في صورهم وتخييلاتهم، وهي: التجسيم والتجسيد، والإيماء والإيحاء، والمبالغة والتوسع، والاختراع والإبداع.

1. التجسيم والتجسيد

يعطـــي التخيـــيل، باعـــتماده التجســـيم والتجسيد، الجمادات والمجردات الذهنية والنفسية الحياة والحـــركة والإحســـاس فتمثل أمامنا أشخاصاً تتكلم وتسمع وترى، وينتابها الإحساس بالحزن والفرح والألم والأسى والمعاناة..

وهذان المصطلحان: التجسيم والتجسيد، في أصلهما اللغوي، مترادفان؛ إذ يفسّر الجسم بالجسد، والجسد هو البدن[4]، والشخص المُدرَك[5].

ويعـــد الجســـد خاصاً بالجنس البشري[6]، و"الجسم ماله طول وعرض وعمق"[7]، ويختلف عن

---

(1) المصدر نفسه ص89.

(2) المصدر نفسه ص90.

(3) ينظر: الخيال ـــ مفهوماته ووظائفه ص163 و172 ـــ 173 و175 ـــ 176 و199، والصورة الشعرية في الخطاب البلاغي ص142، ونظرية اللغة والجمال في النقد العربي ص170 و211 ـــ 212.

(4) لسان العرب، مادة (جسم) 12: 99، ومادة (جسد) 3: 120، والقاموس المحيط، مادة (جسم) ص1406.

(5) مقاييس اللغة، (مادة: جسم) 1: 457، ومجمل اللغة مادة (جسم) 1: 436.

(6) ينظر: مجمل اللغة، (مادة: جسد) 1: 436، والمفردات في غريب القرآن، ص93، ولسان العرب، (مادة جسد) 3: 120.

(7) المفردات في غريب القرآن ص94.

الشخص؛ إذ إن ((الشخص قد يخرج من كونه شخصاً بتقطيعه وتجزئته بخلاف الجسم))[1].

ويؤخذ من الجسم الفعل تجسّم، ويحمل معنى التصور أو التصوير[2]. والتجسيم هو ((التعبير عن المجرد بالمحسوس، وعن الأفكار والمدركات العقلية بالصور المحسوسة))[3]، أما التجسيد فهو ((نسبة صفات البشر إلى أفكار مجردة أو إلى أشياء لا تتصف بالحياة؛ مثال ذلك الفضائل والرذائل... مخاطبة الطبيعة كأنها شخص تسمع وتستجيب))[4].

وبذلك غدا كل من التجسيم والتجسيد والتشخيص يؤدي معنى متقارباً غايته التصوير والتوضيح بإضفاء الصفات البشرية الحية وغير البشرية على الكائنات الجامدة والأفكار العقلية والذهنية، وجعل المجرد الذهني النفسي والوجداني حسياً بامتلاكه صفات محسوسة من رؤية وسمع وشم وذوق ولمس، أو انفعالية من حزن وفرح وألم وأسى... أو إعطاء مالا يعقل صفة من يعقل[5].

وعُدّ هذا ميزة في الاستعارة خاصة؛ ((فإنك لترى بها الجماد حياً ناطقاً، والأعجم فصيحاً، والأجسام الخرس مبينة... إن شئت أرتك المعاني اللطيفة التي هي من خبايا العقل كأنها قد جُسّمت حتى رأتها العيون))[6].

وقد كثر هذا في الشعر، وتناوله النقاد والبلاغيون في تحليل الشواهد وتفسيرها[7].

هذا، ويبقى للتخييل بما فيه من قدرة على نقل المجرد إلى الحسي بالتجسيد والتجسيم أهمية في إثارة الأحاسيس والمشاعر[8]. وبما يضيفه الشاعر من عاطفته وأحاسيسه ببعث الحياة في الجامد من الطبيعة مثلاً[9]، أو في الأفكار المجردة العقلية والذهنية للوصول إلى فكرة أرادها، هادفاً إيصالها إلى الآخرين[10]؛ إذ إن الخيال ما هو إلا قوّة خلاقة مبدعة ((للصور المرئية الملموسة ... هو القدرة أو الطاقة التي تحيل هذه الصور إلى جسم حي ذي شخصية متميزة، وطبيعة ملموسة... وهذا الجسم الحي لا يتعامل مع مجرد صور ثابتة، وإنما يتعامل من خلالها مع انفعالات الفنان وأفكاره، بحيث يجسّدها في شخصيات ومواقف تجعل منها بناءً مستقلاً قائماً بذاته))[11] فنصبح في عالم آخر،

---

(1) المصدر نفسه ص94.

(2) أساس البلاغة مادة (جسم) ص60.

(3) المعجم الفلسفي، يوسف كرم ص36.

(4) معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، ص58.

(5) تلخيص البيان في مجازات القرآن ص169 ـ 170، وأسرار البلاغة ص40 ـ 41 و293.

(6) أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني ص43.

(7) ينظر: تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة ص80 ـ 81، والبرهان في وجوه البيان، ص60 و61 ـ 62 و66 و144، والمثل السائر 1: 363 ـ 364.

(8) ينظر: دراسات ونماذج في مذاهب الشعر ونقده، ص90.

(9) فن الشعر، ص31.

(10) النقد الأدبي الحديث، ص416 ـ 418.

(11) موسوعة الإبداع الأدبي، ص151.

نتخلص به من قيود الحياة المادية، وننطلق بحرية إلى حياة فسيحة لا تحدّها حدود، نخرج من الألفة والعادة إلى عالم الخوارق والعجائب[1]

واستفاد أبو العتاهية من هذا الجانب في التخييل إذ نراه يشخص الإسلام ــ وهو مجرد ذهني ــ ويجعله إنساناً حياً عاقلاً له مشاعر وأحاسيس؛ فتراه يبكي حزناً على ما آل إليه وضع علماء الإسلام، ولكن ليس هناك من يبالي أو يهتم ببكائه ويكترث له. يقول[2]:

بكى شجوَهُ الإسلامُ من علمائه فما اكترثوا لما رأوا من بكائه

ونرى من جانب آخر أن المطامع إنسان يأمر وينهي، وكأنها ملك استعبد صاحبه، فتظهر أمامنا مشخصة في قوله[3]:

أطعتُ مطامعي فاستعبدتْني ولو أني قَنِعتُ لكُنْتُ حُرّا

وفي هذا تخييل يصور للناس ما تفعله مطامعهم فيهم، فينقادون لها مستسلمين؛ تسيّرهم كيفما تشاء، وتصبح الملكة عليهم صاحبة الولاء والطاعة.

وكثر عند أبي العتاهية في وعظه تجسيم الموت وتشخيصه وتجسيده؛ فإذا بالموت سهم قاتل أو وحش كاسر، يترقّب ويترصد، ويصول ويجول، ويقتل ويفني، ويقضي على الضحايا وينال منها؛ يقول[4]:

المنايا تجوسُ كُلَّ البلادِ والمنايا تُفني جميع العبادِ

لتنالُنَّ مِنْ قُرونٍ أراها مِثْلَ ما نِلْنَ من ثمود وعادِ

هُنَّ أفنينَ مَنْ مضى من نزار هُنَّ أفنينَ من مضى من إيادِ

ويظهر لنا التجسيم أيضاً في وعظه بضرورة محاربة الهوى وعدم اتباعه، جاعلاً من الهوى إنساناً شريراً ينبغي قتاله والقضاء عليه؛ يقول[5]:

قاتِلْ هواكَ إذا دعاكَ لفتنةٍ قاتِلْ هواكَ هُناكَ كُلَّ قِتالِ

وإذا عقلتَ هواكَ عن هفواتِهِ أطلقتَهُ من شينِ كُلِّ عِقالِ

ومن تجسيم المعنوي أيضاً في صورة الحسي وتشخيصه بصورة كائن حي يتحرك ويعمل

(1) في النقد الأدبي، ص 172.

(2) أبو العتاهية ــ أشعاره وأخباره ص5.

(3) أبو العتاهية ــ أشعاره وأخباره ص141.

(4) المصدر نفسه ص112، وينظر شواهد أخرى ص108 و67 و57 و48 و116.

(5) المصدر نفسه ص289.

ويتصرف؛ تهنئة أبي العتاهية الخليفة العباسي المهدي في قوله[1]:

أتـــــته الخلافـــــةُ مـــــنقادةً إلـــــيه تجـــــرّر أذيالهـــــا

فالخلافـــة هـــنا ((غـــادة هـــيفاء مدلّلـــة ملول، فُتن الناس بها جميعاً، وهي تأبى عليهم، وتُصدُّ إعراضـــاً، ولكـــنها تأتي للمهدي طائعة في دلال وجمال، تجرّ أذيالها تيهاً وخفراً))[2]، أو تأتي إليه منصاعة ذليلة؛ فهي هنا امرأة حسناء جميلة تطيع الخليفة صاغرة.

إذاً فالتخييل يقوم على التجسيم والتجسيد ببثّ الحياة في الجمادات اعتماداً على التشبيه والمجاز؛ متخذاً منها وسائل لتجسيد المعاني والخواطر والأفكار.

وقـــد ارتـــبط التجســـيم فـــي النقد العربي القديم بالتقديم الحسي للمعنى وتشخيصه اعتماداً على الاســـتعارة في الدرجة الأولى مع إضفاء الشاعر شيئاً من أحاسيسه ومشاعره بتخييل منه غير ناسٍ المتلقي، تاركاً في نفسه أثراً ما، كما لاحظنا من خلال الشواهد التي ذكرناها لأبي العتاهية فما تحدث عـــنه كـــان أموراً تلازم كل إنسان ويعايشها طوال حياته؛ ولذلك استطاع الشاعر بتخييله وتجسيمه وتشخيصه أن يترك فينا أثراً فاستجبنا لما قال وانسقنا وراءه.

2. الإيماء والإيحاء

اتخذ التخييل من الإيماء والإيحاء وسيلة أو أداة وعنصراً قام عليهما، وأتى الشعراء بوساطتهما بمعـــانٍ وأفكـــار جديـــدة مقتصدين ومختصرين؛ إذ إن هذين العنصرين يحملان ــ لغوياً ــ معنى الإشـــارة والكـــلام الخفي، ففي (ومأ) يقال: ((أومأت إليه: أشرت))[3]، ويتضمن الإيحاء، فضلاً عن الإشارة، الإلهام والكلام الخفي[4]، ويقع في الكلام على سبيل الرمز والتعريض، لا التصريح[5].

وكـــان الـــنقاد يعبرون عن الإيماء بالإشارة والكناية والتعريض[6]. وهو اصطلاحاً يعني "إلقاء المعنى في النفس بخفاء وسرعة"[7] دون تصريح كما هي الحال في التشبيه البليغ والكناية خاصة؛ إذ يكون في المكنّى به إشارة غير خفية إلى المكنّى عنه[8].

أما الإيحاء فهو "استمداد المعاني والأخيلة من موجودات حسية مؤثرة في نفس الأديب والفن"[9] فيـــتلقاها الســـامع وتؤثّـــر فيه، وترسم في ذهنه معاني وأخيلة مثلما هي الحال عند مبدعها، فالكلمة

(1) المصدر نفسه ص612.
(2) البلاغة العربية في ثوبها الجديد "علم البيان" ص148.
(3) تاج اللغة وصحاح العربية ص82.
(4) لسان العرب مادة (وحي) 15: 379 ــ 380، والقاموس المحيط ص1729.
(5) المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني ص515.
(6) المصطلح النقدي في نقد الشعر، إدريس الناقوري ص532 ــ 533.
(7) التعريفات الشريف الجرجاني ص41.
(8) معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب ص36.
(9) قاموس المصطلحات اللغوية والأدبية، ص406

الواحدة في الإيحاء تعطي معاني كثيرة إضافة إلى معناها الحرفي[1].

ومـــن الطـــرق الخاصة بالعرب الاختصار في التشبيه، ويعدّ هذا من الإيماء، كتشبيه لون اللبن بالذنب ــ كما جاء عن المبرد[2].

وفـــي الاســـتعارة إيحـــاء رمزي ونفسي ومادي وأدبي؛ فكل استعارة ترمز إلى شيء، وتوحي بشيء، وتعبر عن شيء مرتبط بذات المبدع وبالسياق وبالمحيط الخارجي. ويأتي الإيحاء المادي من العلاقة بين الحسي والذهني مرتبطة بالعواطف والمشاعر والأحاسيس[3].

ولكـــن ينبغي على الشعراء عدم الإسراف في استخدام الإيماء والإيحاء في استعاراتهم؛ وعليهم الاعـــتدال لئلا يبتعدوا عن غايتهم في التواصل والتأثير في الآخرين[4]، ويخرج كلامهم إلى نوع من الرموز والألغاز غير المفهومة[5].

ولا يقتصر هذا على الاستعارة، بل يتعداه إلى التشبيه؛ إذ يساعد الإيماء في إحداث الصور التي تؤثر في عواطف الإنسان وحياته[6].

والإيمـــاء والإيحاء ضروريان في الشعر؛ إذ يرجع جمال الشعر إلى ما فيه من إيحاء[7]، وكلما كانت الصورة فيه مجملة عميقة قليلة التفصيل، وبحاجة إلى التفكير والتأمل، زاد هذا في تأثيرها[8]؛ فـ ((قوة الشعر تتمثل في الإيحاء بالأفكار عن طريق الصور، لا في التصريح بالأفكار مجردة، ولا في المبالغة في وصفها، ومدار الإيحاء على التعبير عن التجربة ودقائقها، لا على تسمية ما تولده في النفس من عواطف))[9]، وبالإيحاء تسترجع الكلمات "قوة معانيها التصويرية والفطرية في اللغة"[10].

وقـــد اتخـــذ أبو العتاهية من الإيماء والإيحاء وسيلة في تخييلاته لإيصال أفكاره ومشاعره إلى الآخرين ولا سيما أنه خاطب مجتمعه بما يفهمه ويعايشه أهله وخاصة أمور الحياة والموت وما بعد المـــوت في الوعظ والاعتبار؛ فنجده مثلاً يخاطب القبر ويحاوره، يريد أن يتبين مصير الناس عامة بعد الموت ونزولهم القبر، ويومئ ببعض مفرداته وصوره إلى أولئك الناس الذين كانوا يعيشون في نعيم وترف وغنى ورفاهية؛ يقول[11]:

---

(1) الصورة الشعرية في الخطاب البلاغي والنقدي، الولي محمد ص184.

(2) الكامل ص875.

(3) نظرية اللغة والجمال في النقد العربي، تامر سلوم ص309 ــ 314.

(4) في النقد الأدبي، شوقي ضيف ص112.

(5) المصدر نفسه ص174.

(6) الرومانسية الأوروبية بأقلام أعلامها، عيسى علي العاكوب ص34.

(7) في النقد الأدبي، شوقي ضيف ص132.

(8) الأسس الجمالية في النقد العربي، عز الدين إسماعيل ص352 ــ 353.

(9) دراسات ونماذج في مذاهب الشعر ونقده، محمد غنيمي هلال ص60، وللمؤلف نفسه: النقد الأدبي الحديث ص376.

(10) النقد الأدبي الحديث، محمد غنيمي هلال ص378.

(11) أبو العتاهية ــ أشعاره وأخباره ص176 ــ 177. وينظر شواهد أخرى ص192 و142 و85 و93.

إنـــي ســـألتُ القـــبرَ مـــا فعلَـــتْ	بعـــدي وجـــوهٌ فـــيك مُـــنْعفِرَهْ
فأجابنـــــي صـــــيَّرتُ ريحَهُـــــمُ	تؤذيـــك بعـــدَ روائـــحٍ عَطِـــرَهْ
وأكلـــــتُ أجســـــاداً مُـــــنَعَّمَةً	كـــان النعـــيم يهـــزّها نضِـــرَهْ
لـــم أبـــقِ غـــير جمـــاجمٍ عَرِيَـــتْ	بـــيضٍ تلـــوحُ وأعظـــمٍ نخِـــرَهْ

فالشـــاعر هـــنا أراد أن يعظ الناس بالعمل للآخرة والاستعداد لها، وأراد أن يخصّ منهم أولئك الـــناس المتنعميـــن بلذات الحياة وخيراتها وزينتها من لباس وعطر وغير ذلك، فأومأ إلى هذا بقوله (بعد روائح عطرة ــ أكلت أجساداً منعمة ــ كان النعيم يهز نضرة ــ جماجم عريَت بيض ــ أعظم نخـــرة...)/ زالـــت كـــل زينة وأثر من آثار النعمة، وجاء بهذا المعنى أي زوال النعم وعدم بقائها والـــرجوع إلى الخلقة الأولى ــ عن طريق هذا الإيحاء والتخييل بالصورة الفنية، وهو بهذا التخييل القـــائم علـــى الإيمـــاء والإيحاء قرّب المعنى إلى المتلقي بالتعريض والكناية لا التصريح، فالوجوه يعفـــرها التراب، وفي هذا شيء من الذل والإهانة والضعف، والروائح كريهة جداً فهي ضارة تؤذي وتســـبب المرض لمن يشمها، والأجسام تآكلت وراحت عنها النعمة والنضارة ــ وتجلت لنا الصورة الأخـــيرة التي صار عليها الناس: صورة لهيكل عظمي، لا لحم ولا شعر ولا جلد عليه، حتى العظام فإنها نخرة خاوية.

ويقـــول حاضـــاً علـــى فعل الخير للحصول على الخير، فمن زرع خيراً حصد خيراً، لكنه لم يصرّح بهذا صراحة، وإنما خيل إلينا وصوّر فأومأ وأوحى[1]:

الحمـــــد لله حيـــــثما زَرَعَ الخـــــيرَ	امــــرؤٌ طـــــاب زرعُـــــهُ وزكـــــا
لا تجتنـــي الطيـــبات يومـــاً مـــن الغَـــرْ	سِ يَـــدٌ كـــان غرْسُـــها الحســـكا

فالبيـــت الثانـــي يؤكد لنا المعنى الذي جاء به في البيت الأول إيماء، مستخدماً التمثيل والتخييل الـــذي يؤثر في المتلقي.أكثر؛ لأنه يجعله يفكر ويتأمل ويقارن بين الحالين، ومن ثم يصل إلى المعنى المراد، وفي هدا التأمل والتفكير تقوية للمعنى وإثارة للخيال والصورة في ذهن المتلقي.

ويوحـــي الشاعر إلى ما تفعله المزحة عن طريق الكلمة من أثر في سامعها ومتلقيها، فقد تكون ضارة مؤذية تحدث جروحاً في شعور من ألقيت إليه وقد تكون أحياناً قاتلة، فنجده يومئ إلى هذا كله بتخييل عن طريق التشبيه قائلاً[2]:

ولَـــرُبَّ مـــزحة صـــادقٍ بَـــرَزَتْ	فـــي لفظـــة وكأنهـــا أفعـــى

[1] أبو العتاهية ــ أشعاره وأخباره، ص261، 246 و33 و20 و32 و39 و51.
[2] المصدر نفسه ص11، وينظر ص5 و12 و55 و101 و221 و251 و345 و570.

فهــذه المزحة تلدغ كلدغ الأفعى، فكأنها تحمل سماً ضاراً يؤذي ويقتل دون أن يشعر صاحبها بأثرها هذا.

وكــذا الحــال في حديثه عن الذنوب والخطايا وما لها من أثر نفسي ووقع بشع بعيد عن الحق والخــير، فــالقلوب أصابها البلى من كثرة الذنوب والآثام، وأصبحت كأنها جروح متقرحة نتنة لها رائحة كريهة وأوحى إلى هذا المعنى في بيتين، يقول[1]:

كــيف إصــلاحُ قُلــوبٍ إنمــا هُــنَّ قُــرُوحُ

أحســن اللهُ بــنا أن الخطايــا لا تفــوحُ

اقتصــر بقولــه: /أن الخطايا لا تفوح/ عن تلك الرائحة النتنة البشعة التي يمكن أن تصدر عن الخطايــا وتصــيب الناس بالأذى والضرر، وأوحى إلى فضل الله علينا بأن لم يجعل للخطايا رائحة تفوح بقوله: (أحسن الله بنا).

وهكــذا كانــت تخيــيلات أبي العتاهية في وعظه الناس وتقديمه العبرة لهم عن طريق الإيماء والإيحــاء أكثر وقعاً وتأثيراً في المتلقي، بخلاف لو أنه اعتمد التصريح والحقيقة المباشرة، مع أنه لم يغــالِ كثيراً فيها فهي قريبة إلى الواقع والحقيقة ولكن جمّلها التخييل والتصوير القائمين على الإيماء والإيحاء.

3. المبالغة والتوسع

يقــوم التخييل على عنصر ثالث مهم، وهو توسع الشعراء في معانيهم ومبالغتهم فيها للتأثير في المتلقي، والوصول بالمعاني إلى صورة مثالية تتضمن أسمى المعاني وأرقاها في الأغراض الشعرية المختلفة.

وتأتي المبالغة لغوياً ــ من عدم التقصير في فعل الشيء[2]، والاجتهاد في الأمر[3].

أمــا التوسع فهو ضد الضيق[4]، ويدل استخدامه في الكلام على احتمال تأويلات مختلفة بحسب المتلقي أو معاني الألفاظ[5].

وتــدل المبالغة ــ اصطلاحاً ــ على الزيادة في معنى الكلام ووصفه على غير ما هو عليه في الواقــع، وكأنهــا تخــرجه إلــى الاســتحالة[6]، متضمنة المغالاة والإيهام بأن المتكلم ملم بأطراف

---

[1] أبو العتاهية ــ أشعاره وأخباره، ص97.

[2] لسان العرب مادة (بلغ) 8: 421، والقاموس المحيط ص1007.

[3] لسان العرب 8: 420، والقاموس المحيط ص1007، والمصطلح النقدي في نقد الشعر ص89.

[4] لسان العرب (مادة وسع) 8: 392، والقاموس المحيط، (مادة وسع) ص996.

[5] الكليات الكفوي 1: 34.

[6] الكليات الكفوي 4: 266، وقاموس المصطلحات اللغوية والأدبية ص388.

الموضوع[1]، مع مراعاة الذوق السليم.

وتترادف مع الإغراق والغلو؛ فالإغراق نوع من المبالغة، فوقها ودون الغلوّ وبينه وبين المبالغة فرق، فهي تقترن بكاد وما شابهها مما يقربها إلى الحقيقة، أما الغلوّ فيبتعد عن الحقيقة[2].

وتبقى المبالغة حسنة ومحببة كلما ابتعدت عن الاستحالة والغلو.

والجاحظ وقف موقف الاقتصاد في المبالغة بين الإفراط والتفريط[3]، وكذا الحال عند أبي العباس ثعلب فخير الأمور أوساطها[4]، ورأى المرزباني أن المبالغة أحسن من الاقتصار على الأمر الوسط[5]، واشترط ابن سنان الخفاجي وقوع كاد وما جرى مجراها[6]. أما ابن الأثير فقد نصر المبالغة؛ لأن أحسن الشعر أكذبه بل أصدقه أكذبه[7].

وهكذا فالمبالغة واقعة ومقبولة لا محالة؛ لوجودها في القرآن الكريم وفي البيان، ولكن يشترط فيها التوسط فلا إفراط ولا تفريط؛ فيُقبل منها ما يجعل الكلام لطيفاً عذباً قريباً إلى النفوس محبباً[8].

ولا يمكن رفضها لاقترانها بالكذب ومنافاتها الصدق؛ فهي ليست كذباً، فغايتها زيادة المعنى وتقويته لا تزييفه وقلب الحقائق وتغييرها؛ فهي تعبر عن العواطف التي تقصر اللغة عن التعبير عنها[9].

وقد قبل كثر من النقاد الكذب في الشعر من قبل المبالغة[10]؛ لأن الشعراء غير مطالبين بتقديم حقائق عقلية منطقية، بل مهمتهم التخييل[11].

والمبالغة أولاً وأخيراً من مذاهب العرب رغبة في التوسع في الكلام[12]، فبها يقبل الممتنع، ويرفض المستحيل؛ لأن المستحيل لا يقع لا في الواقع ولا في الوهم، أما الممتنع فيمكن تصوره في الوهم[13]، وعندئذ يصح وقوع الممتنع موقع الجائز في الشعر[1].

---

(1) ينظر: معجم مصطلحات الأدب، مجدي وهبة ص3 ــ 4.

(2) ينظر: الرسالة الموضحة ص94 ــ 95.

(3) ينظر: البيان والتبيين 1: 256.

(4) ينظر قواعد الشعر ص63، والعمدة ابن رشيق ص462 ــ 463.

(5) الموشح ص197

(6) سر الفصاحة ص256 ــ 257.

(7) المثل السائر 2: 316.

(8) الطراز، العلوي اليمني 3: 119 ــ 121.

(9) النقد الأدبي الحديث، محمد غنيمي هلال ص230.

(10) ينظر نظريات الشعر عند العرب، مصطفى الجوزو ص176.

(11) ينظر: نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين إلفت الروبي ص97 ــ 98، والبلاغة تطور وتاريخ، شوقي ضيف 84، ومفهوم الشعر، جابر عصفور ص106.

(12) البرهان في وجوه البيان ص153 ــ 155 و158، ونقد النثر، قدامة بن جعفر ص61 ــ 62، والعمدة ص2468، والمثل السائر 1: 356 ــ 357.

(13) سر الفصاحة، الخفاجي ص232.

وتفـيد المـبالغة زيادة في المعنى بحسب الغرض الذي يؤديه الشاعر مدحاً كان أو ذماً، فتجعل المعنى أحسن مما هو عليه أو أقبح[2].

وكـان لهـا عـند النقاد تعريفات مختلفة[3] فهي تفيد عموماً زيادة في المعنى والوصف، وهي مرتـبطة بالاسـتعارة أكـثر من غيرها من الفنون البيانية لأن الغرض من الاستعارة بالخروج عن الحقيقة إنما هو المبالغ في المعنى، وأبلغ أنواع الاستعارة هو الترشيح لبنائه على تناسي التشبيه[4].

وكـذا الحـال فـي الاستعارة التمثيلية[5]، والمجاز المرسل[6] فبلاغته في إعطاء الكلام القوة بالإيجاز الذي فيه؛ كقولنا: فلان فم؛ أي يلتهم كل شيء؛ فهذا المجاز صوّره وكأن يده ورجله وعينه وأنفه كلها صارت فماً يلتقط الطعام[7].

وفي المجاز العقلي أيضاً تفخيم للمعنى وتأثير أكبر مما هي عليه في الحقيقة[8]. والمجاز عموماً أبلغ من الحقيقة[9].

ويتضـمن التشبيه المبالغة، والشواهد التي أعجب بها النقاد كثيرة لما فيها من مبالغة[10]، ولكن لا يـتم هذا "إلا إذا كان المشبه به أدخل في المعنى الجامع بينهما... فإن لم يكن الأمر على ما قلناه من الزيادة كان التشبيه ناقصاً وكان معيباً ولم يكن دالاً على البلاغة"[11].

ولا تخلو الكناية من المبالغة أيضاً، وتأتيها من طريق إثبات المعنى وتقريره، وليس في المعنى نفسـه[12]؛ أي فـي تأكيد المعنى وإثباته، وليس أننا زدنا المعنى في ذاته في قولهم: جم الرماد على الكرم ((إثبات الصفة بإثبات دليلها وإيجابها بما هو شاهد في وجودها، آكد وأبلغ في الدعوى من أن تجـيء إلـيها فتثبـتها هكذا ساذجاً غفلاً وذلك أنك لا تدعي شاهد الصفة ودليلها إلا والأمر ظاهر معروف وبحيث لا يشك فيه))[13].

---

(1) المصدر نفسه ص233 ــ 234.

(2) منهاج البلغاء، حازم القرطاجني ص292.

(3) نقد الشعر، لقدامة ص84. والنكت في إعجاز القرآن، للرماني ص96 ــ 97، وكتاب الصناعتين ص365 والعمدة ص651 ــ 652، وأسرار البلاغة ص251 ــ 252.

(4) ينظر: البلاغة العربية في ثوبها الجديد /علم البيان/ ص133 ــ 134.

(5) ينظر: دلائل الإعجاز، ص73.

(6) الكشاف للزمخشري 1: 64.

(7) ينظر: البلاغة العربية في ثوبها الجديد /علم البيان/ ص109 ــ 110.

(8) ينظر: دلائل الإعجاز، ص294 ــ 295 و300 ــ 303، والكشاف 4: 151 ــ 152.

(9) ينظر: العمدة ص456، ودلائل الإعجاز ص70 ــ 71 و426 ــ 427.

(10) الكامل للمبرد ص759 ــ 760 و763 ــ 765 و831 ــ 832 و853 ــ 855، والعمدة ص650 ــ 651، وأسرار البلاغة ص219 ــ 221 و247 ــ 248، والكشاف 1: 310 ــ 312، والمثل السائر 1: 396 ــ 397.

(11) الطراز للعلوي اليمني 1: 304 ــ 305.

(12) ينظر: دلائل الإعجاز ص71.

(13) المصدر نفسه ص72 وينظر ص447 ــ 448.

وهكـذا نجد أن المبالغة تدخل في أقسام علم البيان كافة مع اختلاف في درجاتها فهي أقوى ما تكـون في الاستعارة ومما نجده في شعر أبي العتاهية تصوير الجهل والذل وتشبيههما بالدنس الذي ينبغي لكل إنسان التطهر منه؛ يقول[1]:

إذا أنـت لـم تطهُرْ من الجهل والخنا ... فلسـت علـى عَـوم الفـراتِ بطاهـرِ

ففي هذا مبالغة في التنفير من الجهل والخنا؛ فلِما فيهما من الدنس نجد أن ماء الفرات بغزارته لا يطهّر الإنسان منهما. والغاية من هذه المبالغة والتوسع الوعظ والنصح.

ورغـبة في التنفير من محبة الدنيا والانسياق وراءها يبالغ في وصف حال الدنيا؛ فليس فيها ما يعجب ويسرّ، إنها مضللة مهلكة غدارة، ليس فيها إلا الحزن والأسى والألم والمرارة، حتى وإن كان فيها فرح وسرور أو حلاوة فإن نهاية هذا كله إنما هو أسى ومرارة، يقول[2]:

اهـرَبْ بنفسـك مـن دُنـيا مُضللةٍ ... قـد أهلكـت قـبلكَ الأحـياءَ والملـلا

مُـرٌ مذاقـةُ عُقـباها وأوّلهـا ... غـدّارةٌ تُكـثِرُ الأحـزان والعِلَـلا

إن ذُقـت حلواءهـا عـادت عواقبُها ... مـرارةً يجـتويها كُـلُ مـن أكـلا

لـم يصـفُ شُرْبُ امرئ فيها فأعجبهُ ... إلا تكـدَّر أو أمسـى لـه وَشَـلا

لمـا رأى أبـو العتاهية تعلق الناس بالدنيا وتكالبهم علي مغرياتها أراد وعظهم وتحذيرهم من مغـبة هذا الفعل، فالتمس المبالغة وسيلة مخيلاً بها الدنيا إنساناً يضلل صديقه، ويغدر به... ليس فيها صـفاء، وإن صـفت فإن صفاءها قليل لا يطول. وهذا مبالغة وتوسع، فليست الدنيا على هذه الحال دائماً، ففيها جوانب حسنة وأخرى سيئة، فيها جانب مشرق وآخر مظلم، لكن الشاعر نظر إليها نظرة سوداوية تشاؤمية.

ومـن مبالغـته في الغزل وصف جسمه ونحوله بسبب حبه وعشقه، فدموعه سائلة منسكبة لا تتوقف، ولم يبق منه إلا الحشاشة أو الروح؛ يقول[3]:

عينـي علـى عُتـبة مُـنهلّةٌ ... بدمعهـا المُنسـكب السـائلِ

لـم يُـبق منّـي حُـبُها مـا خـلا ... حشاشـةً فـي بـدنٍ نـاحلِ

فقـد أصبح في النزع الأخير من عمره، مات جسمه، وبقيت بقية قليلة من روحه تعاني التعب والمـرض. وهذا لا يكون من الحب إلا على سبيل المبالغة التي يرمي الشاعر من خلالها إلى تأكيد

---

(1) أبو العتاهية ــ أشعاره وأخباره ص149.

(2) أبو العتاهية ــ أخباره وأشعاره ص310 ــ 311، اجتوى: كره، والوشل: الماء القليل.

(3) المصدر نفسه ص617 ــ 618، الحشاشة: بقية الروح في المريض والجريح.

مشاعره وأحاسيسه تجاه من يحب فيصل إلى أعلى درجة، أو إلى النموذج الأعلى والمثال.

ونراه في مديح المهدي يصوره لنا إنساناً وصل أعلى درجة في الكرم والعطاء، حتى إنه يعطي أغلى ما يملك بالنسبة إليه وهو الحكم، يقول[1]:

فتى ما استفادَ المالَ إلاّ أفادَهُ سواهُ كأنّ المالَ في كفّه حُلْمُ

إذا ابتسم المهديُّ نادت يمينُهُ ألا مَن أتانا زائراً فله الحُكمُ

فمن كرم الممدوح نجد بقاء المال في كفه لا يتحقق، وكأنه حلم سرعان ما يتلاشى ويزول وينقضي، ومن جوده يتنازل عن الحكم لأي زائر يأتيه، فهو لا يبخل لا بالشيء المادي ولا المعنوي. ونجد الشاعر هنا في اعتماده على المبالغة لم يصل إلى الغلو فيها عندما وصف بقاء المال في يد الممدوح، فقد قال (كأنه حلم) ولم يقل /حلم/ واستخدامه (كأن) جعل مبالغته مقبولة عقلاً وواقعاً ولم تصل إلى درجة المستحيل أو اللامعقول. وهذا؛ لأن الشاعر يريد أن يكون كلامه ومديحه قريباً من الصدق والممكن والمعقول، فيتم التفاعل والتواصل بينه وبين المتلقي.

وعموماً فإن أبا العتاهية لم يكن مغرقاً في المبالغة كثيراً، وإنما كانت مبالغته ضمن الممكن المقبول لدى المتلقين جميعاً.

4. الاختراع والإبداع

يستعين الشاعر في تخييله بالاختراع والإبداع؛ متخذاً منهما أداة للربط بين أشياء لا علاقة بينها في الواقع، فيوجد بينها علاقة جديدة؛ إذ يأخذ معنى معروفاً، ويسبغ عليه شيئاً من خياله. ويخرجه بزي آخر وهيئة جديدة، فيظهر كأنه ابتدع ووجد للمرة الأولى.

والمعنى اللغوي للاختراع (خرع): اللين أو الرخاوة في الشيء[2]، والإبداع (بدع): إنشاء الشيء وخلقه لأول مرة وإحداثه على صورة جديدة لا عن مثال واحتذاء واقتداء[3].

ويبدو أن الاختراع والإبداع مصطلحان مترادفان؛ إذ نجد أنهما يفسران ببعضهما فـ "أبدعتُ الشيءَ: اخترعته لا على مثال[4]".

أما معناهما في الاصطلاح البلاغي فهو إنشاء الجديد في لغة الشعر وصوره مرتبطاً بالخيال والتخييل؛ فالإبداع خلق وابتكار[5]، وهو ((القدرة على إيجاد الأثر الأدبي من خلال تركيبات جديدة للقصص ولقراءات الأديب ولتجاربه ومُدركاته في الحياة))[6].

---

(1) المصدر نفسه ص631.
(2) ينظر: لسان العرب: 8: 68 ــ 69، والقاموس المحيط: ص920.
(3) ينظر لسان العرب: 8ــ 6، والقاموس المحيط: ص906 ــ 907.
(4) تاج اللغة وصحاح العربية: ص1183.
(5) ينظر: المعجم الأدبي ص2.
(6) مصطلحات الأدب، لمجدي وهبة ص261.

والاختراع ((خلق المعاني التي لم يُسبَق إليها صاحبها، والإتيان بما لم يكن منها قط))[1].

والرابط بين المعنى اللغوي والاصطلاحي للاختراع في اللين فـ ((كأن الشاعر سهّل طريقة هذا المعنى وليّنه حتى أبرزه من العدم إلى الوجود))[2]، أما الشق ((فكأن الشاعر شقّ هذا المعنى وليّنه حتى أبرزه))[3]. والمخترع من المعاني عند النقاد ((ما لم يُسبَق إليه صاحبه، ولا عمل أحد من الشعراء قبله نظيره، أو ما يقرب منه))[4].

وعلى الرغم من هذا التقارب والترادف بين المصطلحين فإن هناك فرقاً بينهما من جهة أخرى فالاختراع ((خلق المعاني التي لم يُسبَق إليها والإتيان بما لم يكن منها قط، والإبداع. إتيان الشاعر باللفظ المستظرف الذي لم تجر العادة بمثله))[5].

والاختراع خاص بالمعنى، والإبداع خاص باللفظ[6].

والذي يساعد الشاعر على الإبداع ما يثار في نفسه من انفعالات ومشاعر تجاه ما يعرض أمامه[7]. وغدا الاختراع والإبداع صفة الشاعر المقتدر، فمن جاء بهما صار في المقدمة ووضع في القمة وشهد له بالفضل[8].

ولكن كيف يقوم الشاعر بالاختراع والإبداع؟

عندما يبدع شاعر ما فهو يأخذ من غيره ويضيف ويحذف ويشبه ويقارب ويستعين، فيأتي بصور تبدو جديدة مبتدعة مخترعة[9].

ولا يستحق الشاعر اسم الشاعر إذا لم يأت في شعره بجديد مخترع، أو لم يبدع في شعره؛ وليس له من الشعر إلا فضل الوزن[10].

فبالإبداع تظهر أصالة الشاعر وعبقريته وعظمته وجدّته. وسواء أكان الإبداع راجعاً إلى الوحي والإلهام أو إلى العقل والفكر أو إلى المجتمع أو إلى الشعور والنفس؛ فإنه خلق على غير مثال، وبه يتميز الشارع من غيره؛ إذ يرى مالا يراه غيره، وتظهر المعاني والصور الجديدة كأننا نراها للمرة الأولى[11].

---

(1) معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، ص9.

(2) العمدة: ابن رشيق ص453 ـ 454.

(3) العمدة: ص454.

(4) المصدر نفسه ص448.

(5) المصدر نفسه ص450.

(6) ينظر: معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مجدي وهبة وكامل المهندس ص9.

(7) تاريخ النقد الأدبي عند العرب: إحسان عباس ص543.

(8) معجم المصطلحات البلاغية وتطورها: أحمد مطلوب ص23 و42 ـ 43.

(9) ينظر: الحيوان، الجاحظ 3: 311.

(10) ينظر: العمدة ص238 ـ 239.

(11) ينظر: محاضرات في مشكلة الإبداع الفني، علي عبد المعطي محمد، ص3 و36 و54 و184 ـ 185.

بيد أن الشاعر لا يأتي بهذه المعاني من عالم خاص جديد دائماً، بل إنه أحياناً قد يعمد إلى أفكار قديمـــة وأحـــداث وتجـــارب، ويجـــري فيها تعديلاً أو تغييراً مضفياً عليها شيئاً من ثقافته وقراءاته وشعوره وأحاسيسه وعواطفه[1].

ويعـــد التشبيه أداة ووسيلة للاختراع والإبداع؛ فبه يمكن الخروج عما ألفه الناس واشتهر بينهم حـــتى يصـــبح خارجـــاً عن طوق البشر جميعاً[2]. فيأتي الشاعر بمعنى مخترع مبتكر عندما تكون العلاقة بين شيئين أو أشياء في التشبيه غير مألوفة ومعتادة بل خفية أو نادرة[3].

والتشـــبيه قســـمان: قســـم مـــتداول بين الناس مألوف معتاد عليه، وقسم مخترع أشد تأثيراً في النفوس وتحريكاً لها؛ لأن ((غير المعتاد يفجؤها بما لم يكن به لها استئناس قط فيزعجها إلى الانفعال بديهاً بالميل إلى الشيء والانقياد إليه، أو النفرة عنه والاستعصاء عليه))[4].

وكـــذا الاستعارة؛ فالمألوفة منها المعتاد عليها لا تعمل عمل الاستعارة التي فيها اختراع وزيادة في الحسن والرونق، وتؤدي المعنى المراد منها[5].

ويعطي المجاز عموماً الشاعر قدرة على الابتكار والإبداع والإتيان بأفكار جديدة[6].

وفضلاً عن هذا فإن الإبداع ارتبط بمعنى البديع، ودخل فيه التشبيه والاستعارة[7].

ولـــم يقبل النقاد كل جديد مخترع، بل وضعوا شروطاً منها عدم مخالفة العرف والطبع، وبناءً على هذا رفضوا ما خالف هذا؛ كجعل الخال أبيض، والخد أسود عكساً للتشبيه المعروف[8].

وممـــا يساعد في إبداع المعاني واختراعها الحوادث الجارية المتجددة؛ فكل حادث جديد يعطي الشـــاعر المجال للاختراع بالتعبير عنه دون تكلف. وهذا أسهل من المعنى الذي يخترع دون شاهد حال متصورة[9].

وقـــد كثرت الإبداعات والاختراعات عند الشعراء المحدثين في العصر العباسي؛ إذ عُرف أبو العتاهـــية بسعة خياله واختراعه الصور وابتكاره المعاني في الوصف؛ إذ يحمل هذا الفن عنده ((إلى جانـــب جمال الشكل والصورة ضروباً من الألوان والروائح والطعوم في عرض مبتكر وخيال خالق بديع))[10]. وساعده في هذا ما جرى حوله من أحداث ومناسبات فأخذ يرتجل ويبتكر ويخترع[1].

---

(1) المصدر نفسه ص101 و182 و280.

(2) التلخيص، القزويني ص242 (من تعليق المحقق).

(3) ينظر: الصورة الفنية: لجابر عصفور ص106 ــ 107.

(4) منهاج البلغاء. لحازم القرطاجني ص96.

(5) ينظر: شرح رسالة الرماني في إعجاز القرآن: عبد القاهر الجرجاني ص44 ــ 45.

(6) النقد الأدبي الحديث: ص125.

(7) المصطلح النقدي في نقد الشعر: ص80.

(8) نقد الشعر: قدامة بن جعفر ص126، والموازنة: الآمدي ص117 ــ 118 و118 ــ 121.

(9) المثل السائر: 1: 312 ــ 315 و322.

(10) أبو العتاهية حياته وشعره: محمد محمود الدش ص228.

فنراه في وعظه مثلاً يأتي بصورة تربية العبد وتأديبه مشبهاً عمل سيده بالمصباح والفتيلة؛ يقول[2]:

وبَخْتَ عبدك بالعمى فأفدْتَهُ بصراً وأنت مُحَسِّنٌ لعماكا

كفتيلة المصباحِ تحرقُ نفسها وتنيرُ واقدها وأنت كذاكا

فالتخييل جعله يربط بين تربية العبد وتوبيخه وتأديبه، وبين صورة المصباح والفتيلة؛ فالسيد عندما يؤدّب عبده يجعله بصيراً بالأمور ويعظه ويعلمه مع أنه هو نفسه لا يعمل بما يعظ فهو أعمى عنها، وكذلك الفتيلة في المصباح تحترق، وباحتراقها تنير لواقدها وتضيء له الطريق مبددة الظلام أمامه، وهي في الوقت نفسه تحترق وتصغر شيئاً فشيئاً وتذوب دون أن تفيد نفسها.

ويصف زهر البنفسج في الروضة بين الرياحين والزهور الأخرى، فيأتي بتشبيه أبدع فيه واخترع علاقة خيالية بينه وبين شيء آخر؛ يقول[3]:

ولازورديّة تزهو بزرقتها بين الرياض على حُمر اليواقيت

كأنها ورقاقُ القُضْب تحملها أوائلُ النار في أطراف كبريتِ

فالإبداع في الربط بين الأزهار الزرقاء وعيدانها، وبين شعاع النار أو لهيبها المتصاعد من أطراف عيدان الكبريت أول اشتعالها. والألوان تزهو في هذه الصورة. الزرقاء والحمراء والرياض الملونة والنار المشتعلة. يصبح اللون مصدر زهو واعتزاز وفخر على لون آخر.

ويخترع الخيال علاقة بين صورة الميت وخروج الروح منه وصورة خلوّ البيت من سكانه في قوله:

وكأنّ مَنْ دفنته أيدٍ في الثرى لم يغن حُبّاً حين يرجعُ دافنه

جسدٌ سيخربُ حين تخرج روحه كالبيت يخرب حين يخرج ساكنه

فالجسد مكان وبيت تسكنه الروح، وإذا ما فارقته وخلا منها غدا خرباً وعمّ فيه البلاء والفناء، وكذا الحال في البيت عندما يهجره ساكنه ويغادره يصبح في مهب الريح يسكنه الرائح والغادي وتعثو فيه يد الفساد والخراب.

فأبو العتاهية جاء بهذه المعاني والصور ومفرداتها ومكوناتها لم تكن اختراعاً وإبداعاً من وحي الشاعر وإلهامه وفكره، وإنما جاء بها من واقعه وحياته المعاشة، لكنه حاول الإبداع والاختراع فيها من خلال التفكير والتأمل والنظر في العلاقة المشابهة بين عناصرها ومفرداتها، وعندما أيقن تلك

(1) المصدر نفسه، ص229 ـ 230.

(2) أبو العتاهية ـ أشعاره وأخباره ص264.

(3) أبو العتاهية ـ أشعاره وأخباره ص510 ـ 511.

العلاقات حملته قدرته على التخييل على الربط بينها وجعلها كأنها من عالم واحد.

الخاتمة

وهكـذا تبيـن لـنا من خلال ما تقدم أن التخييل مقدرة فنية بلاغية إذا ما امتلكها الشاعر كان شـاعراً مـتقدماً مـبرزاً متميزاً من غيره من الشعراء، ورأينا أن التخييل هذا له عناصر ومقومات وأسـس يقـوم عليها ويعتمد عليها، فتكون مادته وأساسه، وهي متنوعة أولاها التجسيم والتّجسيد إذ يـأخذ الشاعر الجمادات والذهنيات النفسية والوجدانية ويضفي عليها الأحاسيس والمشاعر ويبث فيها الحركة فتغدو أمامنا متحركة ذات حياة وروح وإحساس بفضل التخييل.

ويأتـي العنصـر الثاني وهو الإيماء والإيحاء فيغدو التخييل أكثر تأثيراً وإثارة لانفعال المتلقي وجذب انتباهه وجعله يشغل عقله وتفكيره للوصول إلى المعنى المطلوب الذي يريده الشاعر ولكنه لم يصـرّح به بل ألمح وأومأ وأوحى فجاء ببصيص من المعنى انتقل منه المتلقي إلى المعنى كاملاً بعد تأمل وتفكير.

وبعـد ذلك نصل إلى العنصر الثالث الذي يكون فيه الشاعر قد وفّى المعنى حقه وصار كاملاً ووصـل إلى المتلقي لكنه أراد المبالغة فيه والتوسع ليصل إلى أثر أبلغ وأكثر تأثيراً فيعتمد المبالغة والتوسع في تخييله لإرضاء المتلقي الذي لا يرضى بالإيجاز والصور الواقعية أو القريبة من الواقع والممكنة الحدوث فيريد أن يقارب المستحيل أو اللامعقول.

وأخيراً يأتي دور الشاعر المبرّز والمتميز الذي يريد التفوق على غيره من الشعراء في التخييل فيعـتمد العنصـر الـرابع وهو الاختراع والإبداع فيبذل قصارى جهده مكرساً مشاعره وأحاسيسه وثقافـته وعلومه وتجاربه في الحياة وخبرته... جاعلاً ذلك وسيلة للإتيان بمعنى جديد لم يُسبق إليه وبصـورة تبدو زاهية مزينة بأحسن التشبيهات والاستعارات والمجاز خالقاً علاقات لا يدركها غيره من الشعراء العاديين أو الناس العاديين الذين لا يصلون إلى درجة المبدعين والمخترعين.

وبذلـك يصـبح التخيـيل كـاملاً زاهياً جميلاً؛ كما تجلّى هذا في الشواهد التي ذكرناها لأبي العتّاهية.

* * *

المصادر والمراجع

1 ـ أسـاس الـبلاغة، الزمخشري، تح: عبد الرحيم محمود، بيروت ـ لبنان (د.ت).

2 ـ أسـرار الـبلاغة، عبد القاهر الجرجاني، تح: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني بالقاهرة، دار المدنـي بجـدة، الطـبعة الأولـى 1412 هـ ـ 1991 م.

3 ـ الأسـس الجمالـية في النقد العربي، عز الدين إسماعيل، مصر 1955م.

4 ـ البديع في نقد الشعر، أسامة بن منقذ، تح: أحمد بدوي وحامد عبد المجيد، 1380هـ ـ 1960م

5 ـ البرهان في وجوه البيان، إسحاق بن وهب الكاتب، تح: أحمد مطلوب وخديجة الحديثي، بغداد 1387هـ ـ 1967م.

6 ـ البلاغة تطور وتاريخ، شوقي ضيف، دار المعارف بمصر، القاهرة 1965م.

7 ـ البلاغة العربية في ثوبها الجديد (علم البيان)، بكري شيخ أمين، بيروت، 1982م

8 ـ البيان والتبيين، عمرو بن بحر الجاحظ، تح: عبد السلام محمد هارون، بيروت، (د.ت).

9 ـ تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري، تح: أحمد عبد الغفور عطار، مصر 1377هـ.

10 ـ تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة، تح: السيد أحمد صقر، مصر 1373هـ ـ 1954م.

11 ـ تلخيص البيان في مجازات القرآن، تح: محمد عبد الغني حسن، القاهرة 1374هـ ـ 1955م.

12 ـ التلخيص في علوم البلاغة، الخطيب القزويني، شرح عبد الرحمن البرقوقي، مصر 1350هـ ـ 1932م.

13 ـ التوقيف على مهمات التعاريف، محمد عبد الرؤوف المناوي تح: محمد رضوان الداية، بيروت ـ دمشق، 1410هـ ـ 1990م.

14 ـ جمهرة اللغة، ابن دريد، بغداد (د. ت).

15 ـ الحيوان، عمرو بن بحر الجاحظ، تح: عبد السلام محمد هارون، مصر 1362هـ ـ 1943م.

16 ـ الخيال ـ مفهوماته ووظائفه، عاطف جودة نصر، القاهرة 1984.

17 ـ دراسات ونماذج في مذاهب الشعر، محمد غنيمي هلال، القاهرة (د.ت).

18 ـ دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، تح: محمود محمد شاكر، القاهرة. 1410هـ ـ 1989م.

19 ـ الرسالة الموضحة ـ أبو علي الحاتمي، تح: محمد يوسف نجم ـ بيروت.

20 ـ الرومانسية الأوروبية بأقلام أعلامها (نصوص نقدية جمعتها البروفسورة لليان ف. فرست) تر: عيسى علي العاكوب، مراجعة فايز إسكندر، دار الفرجاني (د.ت).

21 ـ سر الفصاحة، ابن سنان الخفاجي، تح. علي فودة، مصر 1350ه ـ 1932م.

22 ـ الصورة الشعرية في الخطاب البلاغي والنقدي، الولي محمد بيروت، 1990.

23 ـ الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، جابر عصفور، بيروت، 1992.

24 ـ الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، يحيى بن حمزة العلوي ـ مصر.

25 ـ أبو العتاهية، أشعاره وأخباره، شكري فيصل، مطبعة جامعة دمشق 1384هـ ـ 1965م.

26 ـ أبو العتاهية ـ حياته وشعره، محمد محمود الدش. القاهرة 1388هـ ـ 1968م.

27 ـ العمدة في محاسن الشعر، ابن رشيق القيرواني، تح: محمد قرقزان، بيروت 1408هـ ـ 1988م.

28 ـ فن الشعر، إحسان عباس، بيروت، الطبعة الثانية 1959.

29 ـ القاموس المحيط، الفيروز أبادي، تح: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بيروت 1413هـ ـ 1993م.

30 ـ قاموس المصطلحات اللغوية والأدبية، إميل يعقوب وبسام بركة، ومي شيخاني، بيروت، 1987.

31 ـ قواعد الشعر، أبو العباس ثعلب، شرح محمد عبد المنعم خفاجي. مصر 1367هـ ـ 1948م.

32 ـ الكامل في اللغة والأدب والنحو والتصريف، المبرد، تح زكي مبارك /ج1/ وأحمد محمد شاكر /ج2ـ3/، مصر، ج1، 1949م/ وج2/ 1937م.

33 ـ كتاب التعريفات، الشريف الجرجاني، بيروت ـ 1985.

34 ـ كتاب الصناعتين، لأبي هلال العسكري، تح: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل ابراهيم، القاهرة 1371هـ ـ 1952م.

35 ـ الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، الزمخشري، القاهرة، 1373 ـ 1953.

36 ـ كشاف اصطلاحات الفنون ـ التهانوي، تح: لطفي عبد البديع ـ مصر.

37 ـ الكليات، أبو البقاء الكفوي، أعده للطبع عدنان درويش ومحمد المصري، دمشق، الطبعة الثانية ج1/1981م، ج2 ـ 3/1982، ج4/1983.

38 ـ لسان العرب ابن منظور بيروت (د.ت).

39 ـ المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، لابن الأثير، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، مصر 1359هـ ـ 1939م.

40 ـ مجمل اللغة، ابن فارس، تح: هادي حسن حمّودي. 1405هـ ـ 1985م.

41 ـ المصطلح النقدي في نقد الشعر، إدريس الناقوري، طرابلس، ليبيا، الطبعة الثانية، 1984م.

42 ـ المعجم الأدبي، جبور عبد النور، بيروت ـ الطبعة الأولى 1979.

43 ـ المعجم الفلسفي، جميل صليبا، بيروت (د. ت).

44 ـ المعجم الفلسفي، يوسف كرم ومراد وهبة ويوسف شلاله، القاهرة، 1966.

45 ـ معجم مصطلحات الأدب، مجدي وهبة، مكتبة لبنان، بيروت 1974.

46 ـ معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، أحمد مطلوب، بيروت، الطبعة الثانية 1996.

47 ـ معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مجدي وهبة وكامل المهندس، بيروت 1979.

48 ـ معجم المصطلحات اللغوية والأدبية، علية عزت عياد، القاهرة، الطبعة الأولى 1994.

49 ـ المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، تح: محمد سيد كيلاني، بيروت ـ لبنان (د. ت).

50 ـ مفهوم الشعر جابر عصفور، بيروت ـ الطبعة الثانية 1982.

51 ـ مقاييس اللغة، ابن فارس، تح: عبد السلام محمد هارون، 1411هـ ـ 1991م.

52 ـ منهاج البلغاء وسراج الأدباء، حازم القرطاجني، تح: محمد الحبيب بن الخوجة، تونس 1966م.

53 ـ الموازنة بين أبي تمام والبحتري، لأبي القاسم الآمدي، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، مصر، الطبعة الثانية 1373هـ ـ 1954م.

54 ـ موسوعة الإبداع الأدبي، نبيل راغب، بيروت 1996.
55 ـ الموشح، أبو عبيد الله المرزباني، تح: عبد الستار أحمد فرّاج، القاهرة 1379هـ ـ 1960م.
56 ـ نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين (من الكندي حتى ابن رشد)، ألفت الروبي، بيروت، 1983.
57 ـ نظيرة اللغة والجمال في النقد العربي، تامر سلوم، اللاذقية، الطبعة الأولى 1983م.
58 ـ نظريات الشعر عند العرب (الجاهلية والعصور الإسلامية)، مصطفى الجوزو، بيروت ـ 1402هـ ـ 1981م.
59 ـ في النقد الأدبي ـ شوقي ضيف، القاهرة 1962م.
60 ـ النقد الأدبي الحديث، محمد غنيمي هلال، بيروت ـ لبنان (د.ت).
61 ـ الوساطة بين المتنبي وخصومه، القاضي الجرجاني، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي، بيروت ـ 1966.
62 ـ وظيفة الأدب بين الالتزام الفني والانفصام الجمالي، محمد النويهي، معهد البحوث والدراسات العربية، مطبعة الرسالة 1966 ـ 1967م.

□□□

الأسلوب بين
التراث البلاغي العربي والأسلوبية الحداثية

د.محمد بلوحي*

حظي ***الدرس البلاغي عند العرب بكثير من الاهتمام، وذلك لأن (البلاغة) كانت تحمل منذ نشأتها بذور العبقرية العربية في جلالها وقدرتها على استكشاف مواطن النفس الإنسانية حين تقول فتجيد، وحين تتلقى فتحسن التلقي، وحين تكتب فتبدع فتحسن الإبداع، وقد أدرك العرب قيمة الدرس البلاغي من حيث كشفه عن أسرار بنية الخطاب وأثره في المتلقي، وقدرة الكلمة على التأثير والتعبير باعتبار أن البلاغة هي إيصال المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللفظ على حد وصف الرماني في رسائله في إعجاز القرآن.***

والأسلوب من أمهات القضايا البلاغية العربية التي تجسدت من خلال درسها مدى قدرة البلاغي العربي القديم على التفطن لسرّ جمالية الخطاب سواء أكان شعراً أم نثراً، فربط الدرس البلاغي في نظرته إلى الأسلوب بين النحو من حيث هو درس لآليات ومكونات الجملة العربية وبين توليده للدلالة داخل النص، وبذلك تجاوز الكثير من الأطروحات البلاغية التي سبقته، من مثل إشكالية اللفظ والمعنى، وأيهما الأساس في تشكيل جمالية الفضاء في الخطاب؟..

الأسلوب في التراث البلاغي العربي:

احتفى الدرس العربي منذ القرن الثاني الهجري بدراسة الأسلوب في مباحث الإعجاز القرآني التي استدعت ـ بالضرورة ـ ممن تعرضوا للتفسير أن يتفهموا مدلول لفظة "أسلوب" عند البحث الموازن بين أسلوب القرآن الكريم وغيره من أساليب الكلام العربي، متخذين ذلك وسيلة لإثبات ظاهرة الإعجاز للقرآن الكريم.

* أستاذ في كلية الآداب والعلوم الإنسانية ـ جامعة سيدي بلعباس ـ الجزائر.

لقد كان لعلماء متقدمين كأبي عبيدة (ـ 210هـ) والأخفش سعيد بن مسعدة (ـ207هـ) والفراء (ـ 208 هـ) الجهد الكبير في إثراء مفهوم الأسلوب في الشعر وجلاء أشكاله، رغم تباين الأهداف التي سعوا إليها، بين بلاغة الخطاب القرآني وإعجازه أو دفع طعون الملحدين في القرآن وعربيته.

وإذا التفتنا إلى المعجميين فإننا نجدهم يعرّفون الأسلوب بالطريقة والفن، فالزبيدي يعرف الأسلوب بـ((السطر من النخيل و"الطريق" يأخذ فيه، وكل طريق ممتد فهو أسلوب، والأسلوب: الوجه والمذهب، يقال هم في أسلوب سوء، ويجمع على أساليب، وقد سلك أسلوبه: طريقته وكلامه على أساليب حسنة، والأسلوب بالضم "الفن"، يقال أخذ فلان في أساليب من القول أي أفانين منه))[1]، ويذهب الفيروز أبادي نفس المذهب إلى أن ((الأسلوب الطريق))[2]، وينعته الرازي بـ ((الفن))[3].

أما إذا بحثنا في مفهوم الأسلوب عند البلاغيين فإننا نجد ابن طباطبا العلوي (ـ 322هـ) من الأوائل الذين التمسوا للأسلوب مفهوماً رغم عدم تسميته لفظاً بالأسلوب؛ حيث نجده يشير إلى ذلك عند حديثه عن طريقة الشاعر إذا رغب النظم، فمخاض ((المعنى الذي يريد بناء الشعر عليه فكره نثراً. وأعد له ما يلبسه إياه من الألفاظ التي تطابقه والقوافي التي توافقه، والوزن الذي يسلس له القول عليه. فإذا اتفق له بيت يشاكل المعنى الذي يرومه أثبته، وأعمل فكره في شغل القوافي بما تقتضيه من المعاني على غير تنسيق للشعر وترتيب لفنون القول فيه بل يتعلق كل بيت يتفق نظمه، على تفاوت مابينه وبين ما قبله. فإذا كملت له المعاني، وكثرت الأبيات وفق بينها بأبيات تكون نظماً لها وسلكاً جامعاً لما تشتت منها))[4]، ومن ثم نجد أن الأسلوب هو أساس صناعة الشعر، يجمع بين الرؤية التي يمتلكها الشاعر والاحتراف اللغوي والإيقاعي والجمالي، يتأمل المبدع من خلاله ((ما أداه إليه طبعه ونتجه إليه فكره، يستقصي انتقاده، ويروم ما وهى منه))[5]، وبذلك يؤدي رسالته مراعياً رؤيته وأفق انتظار المتلقي.

إن مفهوم الأسلوب الجيد القائم على أصول فنية كالمطابقة بين اللفظ والمعنى ابتداءً والتوفيق بين القوافي والأبيات انتهاء قائم من اهتمام ابن طباطبا بخصائص نظم الشعر، لأن شأن الشاعر ـ في اعتقاد ابن طباطبا ـ كشأن ((النساج الحاذق الذي يوفق وشيه بأحسن التوفيق ويسديه وينيره))[6] حتى يجلي نظمه في أحسن حلة، ولا يتأتى له ذلك إلا بالحذق في صناعة الأسلوب والتحكم في آلياته.

(1) ـ تاج العروس / الزبيدي ـ 1/ 302.
(2) ـ القاموس المحيط / الفيروز أبادي ـ 1/ 86.
(3) ـ مختار الصحاح / الرازي ، ص130.
(4) ـ عيار الشعر/ ابن طباطبا، ص 11.
(5) ـ المرجع السابق، ص11.
(6) ـ نفسه، ص11.

وإلـــى جانب اهتمام ابن طباطبا بخاصية التلاؤم بين مواد الشعر يؤكد كذلك خاصية الصدق في التجربة الشعرية، ولا يكون ذلك على مستوى المبدع بل تتعداها إلى المتلقي الذي يتأثر لما يتلقاه مما قد عهده طبعه وقبلته مداركه، فيثار بذلك ماكان دفيناً، ويتجلى ماكان مكنوناً.

ولــيس هذا فحسب، بل الصدق يتجسد ـــ كذلك ـــ على مستوى ثالث يشترط فيه موافقة تجربة الســامعين، إذ يوظــف الشــاعر تجاربهم في أشكال صور استعارية، وقد لخص ابن طباطبا هذه الخاصــية الأسلوبية في جملة تدعو الشاعر لأن يعتمد الصدق والإصابة في تركيب الصور ونسجها ولا يتأتى له ذلك إلا بالحذق في تنويع نسوج أساليبه.

لا يقــف ابــن طباطبا عند الصدق في ضبطه لخصائص الأسلوب، بل يؤكد ضرورة المراجعة والانــتقاد لما نسجه الشاعر، فيغير كلمة نابية بأخرى مألوفة، ويغير بكل لفظة مستهجنة لفظة مألوفة نقية، ساعياً لغاية الوضوح؛ لأن منتهى الشاعر أن يستوعب السامع فكرته، وتالياً يجد ما يصبو إليه من تأثير في المتلقي استدراجاً له.

إن المتأمل في نظرة ابن طباطبا إلى الأسلوب يجد أنها لا تقوم على أصل واحد متفرد كاللفظ و المعــنى، بل يرى ((أن الأسلوب ليس المعنى وحده واللفظ وحده، وإنما هو مركب فني من عناصر مخــتلفة يســتمدها الفــنان مــن ذهــنه ومن نفسه ومن ذوقه. تلك العناصر هي الأفكار، والصور والعواطــف، ثم الألفاظ المركبة والمحسنات المختلفة))، ومن ثم فالأسلوب في النص هو الأساس في نسج بنيته عبر جميع مستوياتها.

تتعمق النظرة إلى الأسلوب في التراث البلاغي مع أطروحات عبد القاهر الجرجاني (ـ 471 هـ)؛ إذ نجده يساوي بين الأسلوب والنظم، لأن الأسلوب عنده لا ينفصل عن رؤيته للنظم، بل نجده يماثل بينهما من حيث أنهما يشكلان تنوعاً لغوياً خاصاً بكل مبدع يصدر عن وعي واختيار، ومن ثم يذهب عبد القاهر إلى أن الأسلوب ضرب من النظم وطريقة فيه.

إذا كــان الأسلوب ـــ كذلك ـــ يجب أن يتوخى فيه المبدع اللفظ لمقتضى التفرد الذاتيّ في انتقاء اللغــة عــن وعي وذلك بمراعاة حال المخاطب، فإن الجرجاني قد أضاف أصلاً أصيلاً إلى نظرية الأسلوب في البلاغة العربية القديمة، إذ جعل الأسلوب يقوم على الأصول العربية وقواعدها، فالنظم يمتنع معنى إذا لم ينضبط بالنحو، وذلك ما أسس له الجرجاني في دلائل الإعجاز بقوله: ((واعلم أن لــيس الــنظم إلا أن تضــع كلامك الذي يقتضيه علم النحو، وتعمل على قوانينه وأصوله، وتعرف مــناهجه التــي نهجــت، فلا تزيغ منها، وتحفظ الرسوم التي رسمت لك، فلا تخل بشيء منها))[1]، وبذلــك جعــل عــبد القاهر الجرجاني من النحو قاعدة لكل نظم، لا باعتباره أداة أسلوب ينتظم بها التركيــب فــي نسقه الإعرابي العام، وإنما جعل منه ـــ كذلك ـــ مستفتحاً لما استغلق من المعنى؛ إذ الألفــاظ مغلقة على معانيها حتى يكون الإعراب مفتاحاً لها، و((أن الأغراض كامنة فيها حتى يكون هــو المستخرج لها، وأنه المعيار الذي لا يتبين نقصان كلام ورجحانه حتى يعرض عليه؛ والمقياس

[1] ـــ دلائل الإعجاز/ عبد القاهر الجرجاني، ص64.

الــذي لا يعــرف صحيحاً من سقيم حتى يرجع إليه ولا ينكر ذلك إلا من ينكر حسه))[1]، فإذا أدرك المبدع ذلك استقام له الأسلوب وأتاه أنى شاء.

وإذا كــان عبد القاهر الجرجاني قد أكد ضرورة التزام النحو في مفهوم النظم، فإنه قد تشدد في ضــرورة النســج علــى طريقة مخصوصة تميز شاعراً عن شاعر آخر، وبذلك نجد أن عبد القاهر الجرجانــي يميز الأسلوب بتميز صاحبه في نظمه عن غيره من أهل النظم والأدب، ومن ثم نلاحظ أن هذه النظرة لا تخرج عن نظريته في النظم التي يؤكد فيها التزام معاني النحو في التأليف، وذلك مــن خلال تأكيد توفر محاسن الكلام في ترتيب المعاني في النفس بطريقة خاصة؛ وحسب مقتضى الحال حتى يحصل التجانس.

إن مفهــوم الإعــراب عــند الجرجاني لا ينتهي فيه إلى مفهوم الموقع من الجملة أو نسبته من الجملــة مــن سابقه أو لا حقه رفعاً أو نصباً أو جراً، وإنما يتعداه إلى المفهوم الدلالي الذي تقتضيه فصاحة المخاطب ونباهة البليغ، ومن ثم نجده لا يقف في نظرته إلى الإعراب عند المظاهر الشكلية التي أسس لها الإعراب لاحقاً في الاهتمام بالقواعد الإعرابية، بل ينظر إلى الإعراب لا على أنه علم يحــذق فيه صاحبه علم الحركات، بل على أنه علم يقصد فيه التأسيس لفهم يساعد على إدراك معنى المعنى.

لا شــك في أن قيام النظم عند الجرجاني بتوخي معاني النحو يوجب حضوراً عقلياً واستعمالاً منطقــياً للغة؛ ولهذا يقوم الإبداع عنده على جملة من المراحل الواعية، ينتظمها الأسلوب الفني بدءاً من الذهن وتصوراته في المعنى والمبنى، إلى مرحلة مخاطبة المتلقي، وهنا يلزم أن يراعي الشاعر حالــة المخاطــب لأن الــنظم يقوم على الروية والتفكير، وهذا انطلاقاً من الرؤية المؤسسة على أن الــنظم يقــوم أولاً على استحضار الفكرة أولاً، ثم التمثل والنطق ثانياً، والاعتبار يكون بحال واضع للكلام.

فالترتيــب الذهني والإخراج الفني المراعي لمقتضى الحال من دواعي قوة الأسلوب، ورصانته وبلاغــته وجزالته، وليس الشأن في اللفظ حَسُنَ أو قَبُحَ، بل مفاضلة بين الألفاظ خارج سياق الكلام، وهــذا مــا جــنح إلــيه الجرجاني، ولعله ــ هنا ــ خالف سابقيه المعتقدين بفصاحة اللفظة المفردة وجمالهــا، وسـبق لاحقــيه وبخاصة الطرح الألسني البُنوي المعاصر، الذي يذهب إلى الاعتقاد بأن جمــال اللفظة لا يكون إلا في نظامها، وبذلك يتجلى لنا طرح الجرجاني وهو يناقش مسألة النظم في أن الأســلوب يقــوم على توخيَ معاني النحو، لأننا في طلبها نطلب الجمال في الأسلوب والتفرد في الصياغة والقوة في الصناعة.

إن إخضــاع مفهوم الأسلوب لمعاني النحو فهمٌ شاع في التراث البلاغي العربي بعد الجرجاني، لكنــنا نجــد أن عــبد الرحمن بن خلدون (ــ 808 هــ) لم يؤصل الأسلوب على معاني النحو فقط، وإنمــا جعل النحو والبلاغة والعروض علوم آلات تغذي سلوك الأسلوب كما يسميه، وهو طرح لا

---

[1] ــ المرجع السابق.

يجانب كثيراً طرح الجرجاني ولكنه يمتح من معين التقعيد الذي وقعت فيه العلوم اللغوية على زمانه. لقد تبيّن لابن خلدون أن الأسلوب عند أهل الصناعة ((عبارة عن المنوال الذي تنسج فيه التراكيب أو القوالب التي يفرغ فيها، ولا يرجع على الكلام باعتبار إفادته كمال المعنى الذي هو وظيفة البلاغة والبيان؛ ولا باعتباره الوزن كما استعمله العرب فيه الذي هو وظيفة العروض. فهذه العلوم الثلاثة خارجة عن هذه الصناعة الشعرية))[1]، التي تتعدى معرفة العلوم المذكورة؛ ولا تقوم الشاعرية عند الشاعر بإدراك هذه العلوم، فكم من شاعر لا يحيط بها إحاطة كاملة، وكم من محيط بهذه الأدوات وليس بشاعر، فالفرق بين عالم البلاغة والشاعر المبدع بيّن؛ ولكنها ــ بالرغم من ذلك كله ــ تؤسس لمشروع شاعر امتلك الملكة التي تطبع ذوقه من خلال التعمق في معارفها والتمرن على أساليب هذه العلوم قراءة وحفظاً.

إن هذا الطرح الذي يعالج من خلاله ابن خلدون مسألة الأسلوب يجعلنا نطرح التساؤل التالي: إذا كانت الصناعة الشعرية خارجة عن العلوم الثلاثة فما وظيفتها؟ وبخاصة إذا علمنا أنها الأساس في صناعة الأسلوب، بل ما الأسلوب ــ أصلاً ــ عند ابن خلدون؟.

يؤكد ابن خلدون في مقدمته أن الوظيفة الشعرية أو الصناعة الشعرية ــ كما يقول ــ ((ترجع إلى صورة ذهنية للتراكيب المنتظمة باعتبار انطباقها على تركيب خاص، وتلك الصورة ينتزعها الذهن من أعيان التراكيب وأشخاصها ويصيرها في الخيال كالقالب أو المنوال، ثم ينتقي التراكيب الصحيحة عند العرب باعتبار الإعراب والبناء، فيرصها فيه رصاً كما يفعله البناء في القالب أو النساج في المنوال حتى يتسع القالب بحصول التراكيب الوافية بمقصود الكلام))[2]، وبذلك ندرك أن ابن خلدون يذهب إلى أن وظيفة الأساليب الشعرية هي استيعاب العلوم إدراكاً، ثم انتقاء منها ما يناسب التركيب الخاص بالشاعر والصور الذهنية التي يحملها وهل هي متسعة لوظائف القدرات اللغوية والإبداعية.

إن الأسلوب حسب تصور ابن خلدون صورة ذهنية تغمر النفس وتطبع الذوق الأساس فيها الدربة النابعة عن قراءة النصوص الإبداعية المتفردة ذات البعد الجمالي الأصيل، وبمثل ذلك تتكون وتتألف التراكيب التي تعودنا على نعتها بالأسلوب؛ وإذا كانت التراكيب التي يكون الأساس الأول فيها اللغة هي الأداة المثلى للتشكيل الصورة الذهنية "الأسلوب" فإن الوظيفة الشعرية للأسلوب تجمل في تحقيق التجانس بين مختلف التراكيب المنتظمة في بنية أساسها اللغة، ولا يتحقق ذلك إلا بالتوفيق بين التراكيب النحوية والبلاغية من ناحية والذوق من ناحية أخرى، وبذلك نلاحظ قرب مذهب ابن خلدون في مناقشة مسألة الأسلوب من الأسلوبيين المعاصرين الذين يعرفون الأسلوب على أنه ((إسقاط محور الاختيار على محور التوزيع))[3]، لتجسيد مبدأ التركيب والانزياح.

---

(1) ــ مقدمة ابن خلدون، ص 352.

(2) ــ المرجع السابق، ص 353، 354.

(3) ــ البلاغة والأسلوب/ محمد عبد المطلب، ص 130.

إن الملاحظ من خلال هذا الرصد المركز لمفهوم الأسلوب في التراث البلاغي العربي القديم أن هـناك تبايناً بين الأطروحات التي تبناها كل علم من هؤلاء الأعلام الثلاثة، فابن طباطبا ربط مفهوم الأسـلوب بصـفة مناسبة الكلام بعضه لبعض، باعتبار أن الأسلوب داخل النص الشعري يتحقق إذا كملـت له المعاني، وانسجمت الأبيات ووفق بينها بأبيات تكون نظاماً لها وسلكاً لما تشتت منها، أما الجرجانـي فقـد أخضـع الكلام لعلم النحو، حتى يحقق صفة النظم لأن النظم هو أن تضع كلامك الوضـع الـذي يقتضـيه علـم النحو، بينما نجد أن ابن خلدون جعل الأسلوب صورة ذهنية مهمتها مطابقـة التراكيب المنتظمة على التركيب الخاص، لأن الصناعة الشعرية التي هي بمعنى الأسلوب تـرجع إلى صورة ذهنية للتراكيب المنتظمة كلية باعتبار انطباقها على تركيب خاص. لكن رغم هذا التبايـن فـي الأطروحات التي تبناها كل علم في مقاربته لمفهوم الأسلوب فإننا نجد أنهم قد أجمعوا علـى أن الأسـلوب توفـيق بين أطراف الكلام، سواء أكان ذلك بالملاءمة في الأسلوب أم بتوخي معاني النحو.

الأسلوب عند الحداثيين:

يذهـب جـلّ الباحثيـن والمهتمين بحقلي النقد والدراسات الأدبية، إلى القول إن للسانيات (دي سوسـير) الأثـر الكبـير فـي نشأة المناهج النقدية النسقية، وانتهاجها الوصف والتحليل في مقاربة النصـوص الأدبية، وتركها المعيارية واستصدار الأحكام النابعة ــ في الغالب ــ من تأثير السياقات الخارجية على النقاد، سواء أكانت هذه السياقات تاريخية أم اجتماعية أم نفسية أم أنتروبولوجية.

هذه النقلة النوعية في التعامل مع النصوص الأدبية والتي جاءت والنقد النسقي، تجلت بوضوح مع مطلع القرن العشرين في شتى المناهج النقدية المعاصرة.

الأسلوب STYLE سابق عن الأسلوبية stylistiquc في الظهور إذ ارتبط بالبلاغة منذ القديم فـي حيـن انبثقت الأسلوبية إثر الثورة التي أحدثتها لسانيات دي سوسير مطلعَ القرن العشرين، في مجـال الدرس اللغوي ومدى تأثيره فيما بعد في الدراسات النقدية والأدبية إذ يعد مفهوم الأسلوبية ــ كمـا هـو معـروف ــ وليد القرن العشرين وقد التصق بالدراسات اللغوية وهو بذلك قد انتقل عن مفهـوم "الأسلوب" السابق في النشأة منذ قرون، والذي كان لصيقاً بالدراسات البلاغية، ومن الممكن القـول إن الأسلوب مهاد طبيعي للأسلوبية، فهو يقوم على مبدأ الانتقاء والاختيار للمادة الأدائية التي تقـوم ــ فـي الخطـوة التالية ــ الدراسات الأسلوبية بمهمة تحليلها من الناحية الأسلوبية المحضة؛ وتصـنيفها حسب جماليتها الفنية؛ باتخاذها لغة الخطاب حقلاً للدراسة والاستقراء منها وبها تلج إلى عوالم النص لاستنطاقه وسبر أغواره.

تبحث الأسلوبية عن الخصائص الفنية الجمالية التي تميز النص عن آخر، أو الكاتب عن كاتب آخـر، من خلال اللغة التي يحملها خلجات نفسه، وخواطر وجدانه، قياساً على هذه الأمور مجتمعة، تظهر الميزات الفنية للإبداع، إذ منها نستطيع تمييز إبداع عن إبداع انطلاقاً من لغته الحاملة له بكل

بساطة؛ ومن ثم فالأسلوبية تحاول الإجابة عن السؤال: كيف يكتب الكاتب نصاً من خلال اللغة؟ إذ بها ومنها يتأتى للقارئ استحسان النص أو استهجانه، كما يتأتى له أيضاً الوقوف على مافي النص من جاذبية فنية تسمو بالنص إلى مصاف الأعمال الفنية الخالدة. والأسلوبية من المناهج التي تبنت الطرح النسقي انطلاقاً من مؤسسها شارل بالي، ((فمنذ سنة 1902 كدنا نجزم مع شارل بالي أن علم الأسلوب قد تأسست قواعده النهائية مثلما أرسى أستاذه ف.دي.سوسير أصول اللسانيات الحديثة))[1]، ووضع قواعدها المبدئية، حينها غيرت الدراسات النقدية نمط تعاملها مع الآثار الأدبية، باعتمادها النسق المغلق المتمثل في النص، واستقرائه من خلال لغته الحاملة له، وإبعادها كل ماله صلة بالسياقات وإصدار الأحكام المعيارية.

إن الأسلوبية بشكل عام منهج يدرس النص ويقرؤه من خلال لغته وما تعرضه من خيارات أسلوبية على شتى مستوياتها: نحوياً، ولفظياً، وصوتياً، وشكلياً، وما تفرده من وظائف ومضامين ومدلولات وقراءات أسلوبية لا يمت المؤلف بصلبه مباشرة لها على أقل تقدير[2] إذا نحن وضعنا في الحسبان أن المناهج النسقية تزيح السياقات في مقاربتها لنصوص الإبداعية.

تترصد الأسلوبية مكامن الجمال والفنية في الآثار الأدبية وما تحدثه من تأثيرات شتى في نفس القارئ، لما تسمو هذه الآثار عن اللغة النفعية المباشرة، إلى لغة إبداعية غير مباشرة، فنية وأكثر إيحاء وتلميحاً، هذا يحدد مجال الدراسة الأسلوبية، بينما يبقى ((الأسلوب الوسيلة بيانية للكتابة تتحقق على المستوى الفردي، كما تتحقق على المستوى الجماعي بل وتتمايز المراحل التاريخية للفرد أو العصر))[3] من منطقة إلى منطقة أخرى حسب تركيبتها الثقافية والاجتماعية والفكرية.

وتسعى الأسلوبية كمنهج نسقي دوماً إلى محاولة مدارسة أساليب الكتاب اللغوي، ومدى تمايزها من خلال قدرة كل كاتب على التمايز في توظيف معجمه الفني من جهة، ومن جهة ثانية مدى استطاعته التأثير في المتلقي عبر اللغة، حينها تكون هاته اللغة تحقق انزياحات بشتى أنواعها سواء أكانت معجمية، أو دلالية، أو نحوية، أو عرفية، أو صوتية.

قد لا نعدو الحقيقة، إذا قلنا إن الأسلوبية مجال درسها الأسلوب، كظاهرة لغوية فنية، تسعى جاهدة إلى الوقوف على نسبية اختلافها من كاتب إلى كاتب، "وبصورة مجملة فإن البحث الأسلوبي إنما يعني بتلك الملامح أو السمات المتميزة في تكوينات العمل الأدبي وبواسطتها يكتسب تميزه الفردي أو قيمه الفنية، بصفته نتاجاً إبداعياً لفرد بعينه، أو ما يتجاوزه إلى تحديد سمات معينة لجنس أدبي بعينه"[4] دون سواه من الأجناس الأدبية الأخرى.

---

(1) ـ الأسلوبية والأسلوب/عبد السلام المسدي، ص20.

(2) ـ ينظر لمن النص اليوم للكاتب أم القارئ/ حسن غزالة، مجلة علامات، ع: 392، مج10، مارس/2001، ص 130 ـ 132.

(3) ـ البلاغة والأسلوبية ، مرجع سابق، ص268.

(4) ـ البحث الأسلوبي معاصرة وتراث/ رجاء عيد/ دار المعارف، مصر، ط01/ 1993، ص25.

انطلاقاً من الجدل القائم بين مصطلحي الأسلوبية والذي أعرضنا عن الخوض فيه، سعياً إلى مباشرة للأسلوبية كمنهج نسقي يقارب النصوص الأدبية من خلال اللغة الحاملة لها، يمكننا أن نخلص إلى أن الأسلوبية كمنهج نقدي غايته مقاربة النصوص في سياقها اللغوي المتمثل في النص، ومدى تأثيره في القراء، فيجعل من الأسلوب مادة لدراسته، حينها نجد أن هذا الأخير يكون حقلاً خصباً تجد فيه الأسلوبية ضالتها درساً وتطبيقاً.

الأسلوبية واللغة:

تعرف اللغة بأنها مؤسسة اجتماعية تدرس تزامنياً، كما نادى بذلك دي سوسير في محاضراته، وهي مؤسسة اجتماعية لأنها تبحث في لغة جماعة ما، لها خصائصها المختلفة عن جماعة أخرى، في الزمان والمكان.

يقف البحث اللغوي الحديث عند اللغة في شموليتها، أي في تداولها بين فئة اجتماعية معينة، ليضع لها قواعد صارمة لا يجب الخروج عنها أو تجاوزها، دون تطرقه للغة الفرد من خلال هذه الجماعة، فهذا الأخير في إبداعاته يقوم بتشويه اللغة، بحملها من المألوف إلى المألوف، ولن يكون له ذلك إلا بخرقه لهذه القواعد خرقاً فنياً جمالياً نابعاً من اللغة ذاتها،وهذا ما دأبت على مدارسته الأسلوبية بشتى اتجاهاتها، حيث تبقى أقل شمولية من البحث اللغوية الصرفة، مادامت تجنح إلى الانتهاكات الفردية للغة ومحاولة تعليل ذلك من مستويات ثلاثة: الكاتب، النص والقارئ، كل حسب دوره في عملية التلقي ووظيفته التواصلية. رصداً للقيم التزينية والفنية. وبذلك يتخذ ((الدرس اللغوي مساره تجاه الأصوات ــ المفردات ــ التركيبات وما يتصل بذلك، محدداً هدفه نحو دراسة تلك العناصر، وما يتميز به من خواص معينة، بينما تجعل "الأسلوبية" وجهتها دراسة العلاقات بين تلك العناصر السابقة، ودرجة تمازجها ومدى علاقاتها ومسافة توزعها، ثم يكون ذلك لهدف تال، وهو استشفاف القيم الفنية والجمالية من خلال ذلك التوجه الخاص للظاهرة اللغوية))[1]، وتفردها عن ظواهر لغوية أخرى في إبداعات فنية لكتاب آخرين.

مما سلف ذكره، يمكننا أن نبقي على مجال البحوث اللغوية في مدارستها للألفاظ والتراكيب، صوتياً، معجمياً، نحوياً، صرفياً، لتأتي البحوث الأسلوبية لرصد العلاقات الكامنة وراء النسيج اللغوي، والعلل الباعثة له من خلال اختلافه عن نسيج لغوي آخر، سعياً وراء كشف الفنية والجمالية في الظاهرة اللغوية، ذات النمط الخاص ضمن الإبداعات الفنية المختلفة شعرية كانت أو سردية.

الأسلوبية واللسانيات:

بدأت الدراسات اللغوية تأخذ الصبغة العلمية الوصفية بعيداً عن المعيارية الحكمية، ومع مجيء لسانيات دي سوسير في مطلع القرن العشرين، ومناداتها بدراسة اللغة تزامنياً، دراسة علمية

(1) ــ المرجع السابق، ص 55.

وصفية، تقصي من غاياتها الاحتكام إلى المعايير واستصدار الأحكام القطعية، ينضاف إلى ذلك إقصاء الدراسة التعاقبية التاريخية للغة، وعلى هذا النهج، ومن هذا الرحم اللساني المحض نهلت الدراسة طريقة تعاملها مع اللغة من خلال النصوص، ((فإذا كانت لسانيات دي سوسير قد أنجبت أسلوبية بالي، فإن هذه اللسانيات نفسها قد ولدت البنيوية التي احتكت بالنقد الأدبي فأخصبا معاً "شعرية" جاكبسون، و"إنشائية" تودوروف، و"أسلوبية" ريفاتير. ولئن اعتمدت كل هذه المدارس على رصيد لساني من المعارف، فإن الإسلوبية معها قد تبوأت منزلة المعرفة المختصة بذاتها أصولا ومناهج))[1]، ما دامت ـ في رأينا ـ أخصب المناهج وأقربها إلى الدراسات اللغوية الحديثة المعتمدة الوصف العلمي منهجاً.

أخذت الأسلوبية من اللسانيات الصفة العلمية الوصفية في الدراسة اللغة، غير أنها درست الخطاب ككل، وما يتركه هذا الخطاب من أثر في نفس المتلقي، في حين نجد أن اللسانيات قد اتجهت إلى دراسة الجملة بالتنظير واستنباط القواعد التي تستقيم بها، والقوانين التي من خلالها تكتسب طابع العلمية.

زودت اللسانيات المنهج الأسلوبي بطابع العلمية الوصفية في دراسة النصوص من خلال لغتها، وبذلك جعلت منه منهجاً علمياً وصفياً ينأى عن الدراسة المعيارية الحكمية، التي وقعت فيها البلاغة القديمة مما ولد عقمها وجمودها.

البلاغة والأسلوبية:

اهتمت البلاغة بدراسة الخطاب دراسة جزئية تقوم على المعيارية واستصدار الأحكام التقييمية، متبعة في ذلك مبدأي التخطئة والتصويب، بناء على تفضيلها للشكل على المضمون مما جعلها في النهاية تصاب بالعقم، في استنطاق النصوص إلى حد ما.

ومع ظهور لسانيات دي سوسير في مطلع القرن العشرين، ودعوته إلى الدراسة العلمية الوصفية التزامنية للغة، ظهرت على أنقاضها الأسلوبية كمنهج بديل، مادامت هذه الأخيرة ((كعلم جديد نسبياً، حاولت تجنب المزالق التي وقعت فيها البلاغة القديمة من حيث إغراقها في الشكلية، ومن حيث اقتصارها على الدراسة الجزئية بتناول اللفظة المنفردة، ثم الصعود إلى الجملة الواحدة أو ماهو في حكم الجملة الواحدة، وهذه الدراسة البلاغية كانت يوماً ما أداة النقد في تقييم الأعمال الأدبية))[2]، حين كانت الدراسة المعيارية المعتمدة استصدار الأحكام، والحرص على التقيد بالتوصيات المسطرة سلفاً، منهجاً يعول عليه كثيراً في تركيب الآثار الأدبية.

تستمد الأسلوبية علاقتها بالدرس اللساني الحديث بوصفها منهجاً وصفياً علمياً، تنفي عن نفسها المعيارية، وإرسال الأحكام التقييمية، بالقبول، أو بالرفض، ينضاف إلى ذلك، أنها لا تسعى إلى غاية

(1) ـ الأسلوب والأسلوبية، مرجع سابق، ص51.
(2) ـ البلاغة والأسلوبية، ص 268.

تعليمية البتة، ناهيك عن حرصها الشديد على تعليل الظواهر الإبداعية وبعد أن تقرّر وجودها ههنا جاز لنا أن نقر بأحقية الدراسات الأسلوبية في مقاربتها النصوص الإبداعية، بشيء من العلمية الوصفية، على النقيض مما تعاملت به البلاغة.

الأسلوبية والنقد الأدبي:

مع ظهور البنيوية في القرن العشرين، بتأثير من لسانيات دي سوسير، ودعوتها إلى دراسة النص من الداخل وإقصائها لجميع السياقات الخارجة عن النص، راحت جل المناهج النقدية المعاصرة تحذو حذوها في قراءتها النصوص الأدبية.

نجد الأسلوبية من المقاربات التي اقتصرت في درسها للنص الأدبي على جانبه اللغوي، ((ومن هنا فإن الجانب اللغوي هو مجال الباحث الأسلوبي، أما ما يتصل بالأثر الجمالي، أو تحليل عمل الشاعر، أو الروائي، أو المسرحي وجدانياً، وجمالياً وموقفاً أو سواه فكل ذلك يكون مهمة الناقد الأدبي بعد ذلك))[1] بصفة أكثر شمولية، وذلك ما يطلع به النقد بشتى اتجاهاته.

تعد الأسلوبية اتجاهاً من اتجاهات النقد الأدبي، إن لم نقل جزءاً منه، وإن كنا نجد أن كل من الباحث الأسلوبي، والناقد الأدبي يقوم بالممارسة لفعل القراءة كل حسب ما توفرت له من رؤية وأدوات إجرائي، حينها لا نجد فرقاً أو احتواء أحدهما للآخر، مادام كل منها يحاول أن يقارب النص الإبداعي بأدواته الإجرائية، غير أن الناقد الأدبي يصبح أكثر منهجية عندما يستوعب ويلتزم بأحد المناهج، يستقي منه أدواته، ليقارب النصوص الأدبية.

فالنقد الأدبي لن يوفق في عمله مالم يستعن بمنهج نقدي من المناهج النقدية المعروفة سواء أكانت سياقية منها أم نسقيّة، كل بحسب أدواته الإجرائية، وطرائقه ومقولاته في استنطاق النصوص الأدبية، وفهم العملية الإبداعية من ناص ونص ومتلق.

الأسلوبية والنص الأدبي:

تركز الأسلوبية ـ بوصفها منهجاً نسقياً يقصي من طريقه كل السياقات الخارجة عن النص ـ على مقاربة لغة النص، وأسلوب الكاتب فيه انطلاقاً من إمكاناته اللغوية المتاحة، ومن ثم فهي ترتكز قراءتها للنص على مفهوم الأسلوب كمجموعة من الخيارات يقوم بها الكاتب في نصه على مستويات اللغة المختلفة، اللفظية منها والنحوية بشكل رئيسي ثم الصوتية، وما تفرزه هذه الخيارات الأسلوبية من وظائف ومعانٍ ومدلولات أسلوبية ناشئة عن علاقات متشابهة، ومترابطة أو متنافرة، وأحياناً معقدة بين مستويات اللغة المذكورة، بحسب الموقف الذي ساهم في إنتاج النص.

يعتمد المنهج الأسلوبي اللغة الحاملة للنص قصد سبر أغوارها، وكشف مكنوناتها، من خلال الألفاظ، والتراكيب سواء من جانبها النحوي، أو الصوتي، أو الدلالي، سعياً إلى الوقوف عند اللغة

[1] ـ البحث الأسلوبي، ص33.

الأدبية المميزة للنص عن سواه من النصوص الأخرى، لأن ((التناول الأسلوبي إنما ينصب على اللغة الأدبية لأنها تمثل التنوع الفردي المتميز في الأداء بما فيه من وعي واختيار، وبما فيه من انحراف عن المستوى العادي المألوف، بخلاف اللغة العادية التي تتميز بالتلقائية والتي يتبادلها الأفراد بشكل دائم وغير متميز))[1]، وذلك ما يميز بين الأسلوب في خصوصيته الإبداعية والأسلوب كأداة يومية تستعمل للتواصل؛ والأسلوبية باعتبارها منهجاً نقدياً ينصب اهتمامها على اللغة الأدبية من خلال انحرافاتها الإبداعيةعن النمطية ضمن اللغة الإبداعية العادية.

تبقى القراءة الأسلوبية ذلك المنهج النسقي الذي يجعل لغة النص وسيلة وغاية لفهم الإبداع والوقوف على درجة الأدبية فيه، من خلال الهوامش التي تحققها اللغة الإبداعية إذ تسمو بالنص إلى مصاف الأعمال الفنية الجذابة، انطلاقاً من مدى اختيار الألفاظ وتراصها وعلاقة بعضها ببعض، ضمن تركيب نحوي وصوتي ودلالي؛ ولذلك نجد أن ((الأسلوبية تعود بالضرورة إلى خواص النسيج اللغوي، وتنبثق منه، فإن البحث عن بعض هذه الخواص ينبغي أن يتركز في الوحدات المكونة للنص وكيفية بروزها وعلائقها))[2] بعضها ببعض.

وتبقى الأسلوبية منهجاً نقدياً عمل من أجل الكشف عن أسرار اللغة الأدبية في النص الإبداعي، من خلال وحداته المكونة لـه وانطلاقاً من اللغة كوسيلة وغاية، كوسيلة للوصول إلى استنطاق النص، وكغاية سعياً وراء الوقوف عند درجة الأدبية في النص الأدبي.

محددات الأسلوب في الأسلوبية:

لقد دأب النقاد الأسلوبيون المعاصرون على رصد أساليب الكتاب وتفردهم واختلافهم، الواحد عن الأخر، من خلال المقولات الثلاث: الاختيار ــ التركيب ــ الانزياح.

1. الاختيار:

يعمد الكاتب إلى اللغة بوصفها خزّاناً جماعياً رحباً، منه ينتقي مفردات، يتخيرها كي يصب فيها ما تجيش بـه نفسه من مشاعر وأحاسيس وانطباعات، وهنا يبدأ بحث النقاد الأسلوبيين من حيث العمل على كشف العلل والأسباب الكامنة وراء هذا الاختيار أو ذاك مادام ((مبدأ "الاختيار" أو "الانتقاء" يمثل خاصية من خصائص البحث الأسلوبي، وإذا كانت اللغة تحوي مفردات متعددة، تتركب منها أعداد لا تحصى من العبارات والجمل، فإن القضية المثارة هي البحث عن الدلالات المتعلقة بأسباب اختيار جملة بدلاً من جملة أخرى، وتفضيل تركيب عن تركيب سواه))[3]، ورصد العلل المضمرة وراء هذا الاختبار أو ذلك.

---

(1) ــ البلاغة والأسلوبية، ص 129.

(2) ــ شفرات النص: دراسة سيميولوجية في شعرية القصد والقصيد/ صلاح فضل، دار الآداب، بيروت، ط1/1999، ص 80.

(3) ــ البحث الأسلوبي معاصرة وتراث، ص 120.

إن عملـية الاختيار يحكمها جانبان: شعور فردي وجداني تمليه الدفقة الشعورية للإبداع، وآخر خارجـي اجتماعي لغوي فني تفرضه القواعد والأعراف، والطقوس المتداولة عند الكتاب والمتلقين، حـتى يكـون هناك إدراك واضح لما تحمله النصوص الإبداعية، بفهم لغتها وما ترمي إليه، وجعلها أكـثر قابلـية عـندهم، ومن نجد أن ((الوضوح يتحقق باختيار الكلمات المعينة غير المشتركة بين معـان، والتـي تـدل علـى الفكـرة كاملة، والاستعانة بالعناصر الشارحة، أو المقيدة، أو المخيلة، واستعمال الكلمات المتقابلة المتضادة إذا كان ذلك يخدم المعنى والفكرة، والبعد عن الغريب الوحشي، والعمد إلى لغة الناس وما يستطيعون إدراكه))[1]، بسهولة وبصورة واضحة لا تشوبها شائبة.

يـبقى الاختيار من العمليات المساعدة على كشف تفرد كاتب عن كاتب آخر، من خلال أسلوبه المتمـثل فـي اللغة المعجمية، التي انتقاها ورصها مفرداتياً بعضها إلى بعض لتصير في النهاية لغة إبداعية فنية جمالية تستهوي القارئ، وترفع النص إلى مصاف الآثار الأدبية الخالدة.

2. التركيب:

إن سـلامة التركيـب في جميع نواحيه، معجمياً، ونحوياً، وصوتياً، وصرفياً، ودلالياً، تستدعي انطلاقه من عملية سابقة عليه، وهي الاختيار، فكلما كان الاختيار دقيقاً يخدم الكاتب والنص القارئ، حيـنها يأتي التركيب كذلك؛ إذ ((ترى الأسلوبية أن الكاتب لا يتسنى له الإفصاح عن حسه ولا عن تصـوره للوجود إلا انطلاقاً من تركيب الأدوات اللغوية تركيباً يفضي إلى إفراز الصورة المنشورة والانفعـال المقصـود))[2]، والانطباع النابع من الذات عبر النص من خلال اللغة، ليحتضنه القارئ بحرارة.

وتقـاس عملـية التركيـب بالرجوع إلى المزاج النفسي للكاتب وثقافته الخاصة، بالإضافة إلى السـمات الثقافـية لكل عصر، وهي الرقيب الذي يسير الكاتب تحت إمرته حتى يفهم عند المتلقين، ((فكـل كاتب له مزاجه النفسي وثقافته المتميزة، كما أن لكل عصر سماته الثقافية، ومزاجه الفكري، ومـن ثم يختلف أسلوب كاتب عن كاتب، كما يختلف أسلوب عصر عن عصر، إن الموقف وطبيعة القول وموضوعه، كل ذلك سوف يفرض بالضرورة أداء يختلف عن أداء، بل إن ذلك قد يكون لدى كاتب واحد))[1]، لأنه عايش فترتين زمنيتين مختلفتين.

أن ظاهـرة التركيب التي لها علاقة تامة بالأسلوب تتحدد ضمن الأداء، من عدة منطلقات ذاتية خاصـة بالكاتب ومزاجه النفسي، وثقافته المتميزة، والموضوع المتناول، وهي التي تفرض عليه لا محالة توظيف مفردات وتراكيب خاصة به، انطلاقاً مما سلف ذكره، وهذا لن يكون ذا فائدة تواصلية لغوية فنية جمالية، مالم يبق في إطار العصر وخصائصه الثقافية والفكرية واللغوية.

---

[1] ــ البلاغة والأسلوبية، ص 101.

[2] ــ الأسلوبية وتحليل الخطاب/ نور الدين السد، ص169.

[3] ــ البحث الأسلوبي، ص 49.

3. الانزياح:

لقد ذهب جل النقاد الأسلوبيين، وعلى رأسهم الناقد الفرنسي "جون كوهن" إلى كشف ملامح الاختلاف بين الأساليب بدءاً بمدى انحراف الكتّاب عن النمط المألوف، والطقوس المتداولة في الكتابة في سياق نصوصهم الإبداعية؛ إذ ((الأسلوب هو كل ما ليس شائعاً ولا عادياً ولا مطابقاً للمعيار المألوف... إنه انزياح بالنسبة لمعيار، أي إنه خطأ ولكنه خطأ مقصود))[1]، ومحمود تنزع النفس إليه مادام يحمل جمالاً فنياً.

فالانزياح في المفهوم الأسلوبي هو قدرة المبدع على انتهاك واختراق المتناول المألوف، سواء أكان هذا الاختراق صوتياً أم صرفياً أم نحوياً أم معجمياً أم دلالياً؛ ومن ثم يحقق النص انزياحاً بالنسبة إلى معيار متواضَع عليه، لذا تبقى اللغة الإبداعية هي التي تسمح بهذه الخلخلات اللغوية ضمن النصوص بحملها من النفعية البلاغية إلى الفنية الجمالية؛ وهذا كله وفقاً لأفكار وتداعيات خاصة، في إطار أمنية ومواقف محددة تمليها طبيعة المواضيع المتناولة في ضمن النصوص، حيث ((أنه من غير المجدي حصر الكلام في تكرار جمل جاهزة، كل واحد يستعمل اللغة لأجل التعبير عن فكرة خاصة في لحظة معينة، يستلزم ذلك حرية الكلام))[2] واستقلالية الخوض فيه وبه بارتياح، في رحاب لغة فنية أدبية تجعل الجمالية والتأثير غايتَيْها.

إن جمالية الانزياح عندما تخلق اللغة الإبداعية هوامش رحبة، على حساب اللغة المعجمية وانطلاقاً منها، ففيها يتأتى للقارئ الإقبال على العمل الفني، وتذوقه ومدارسته ومحاورته، بشغف ونهمٍ كبيرين، إلى درجة الاستمتاع والإثارة والاقتناع به فنياً وجمالياً.

اتجاهات الأسلوبية:

راح الأسلوبيون ـ في إطار البحث الأسلوبي ـ يدرسون النصوص الأدبية، فهناك من قارب الظاهرة الأسلوبية بدءاً بعلاقة المبدع بالنص، وهنا انصب جهدهم على دراسة مدى انعكاس شخصية المبدع في نصه، وتصبح الرسالة اللغوية حينها مطية للتعريف بشخصية المبدع، مما يدخل في إطار علم النفس اللغوية إذا اعتبرنا هذا الأخير أحد مناهج المقاربة الأسلوبية.

كما أننا نجد بعضهم الآخر قد حشد اهتمامه في دراسة النصوص وعلاقتها بمتلقيها، إذ يهتم بمدى استجابة القارئ للنصوص وأهميته في ذلك، حيث يعد المتلقي، من خلال ملاحظاته منطلقاً طبيعياً لفحص الرسالة اللغوي الحاملة للنص.

وهناك فريق آخر أقصى كلاً من المبدع والمتلقي في مقاربته للنصوص الإبداعية، وأبقى على النص وحده، إذ يرى أن النص هو الوحيد الذي باستطاعته ـ إلى حد ما ـ الكشف عن محموله

(1) ـ بنية اللغة الشعرية، جون كوهن، تر: محمد الوالي ومحمد العمري، ص 15.

(2) ـ المرجع السابق، ص 101.

الدلالي من خلال خواصه اللغوية التي تميزه عن نص آخر، أو يتميز بها كاتبه عن كاتب آخر.

ومــن ثم نجد أن مقاربة الظواهر الأسلوبية، سواء ربطنا النص بمنشئه، أو متلقيه، أو اقتصرنا عليه دون منشئه ولا متلقيه، ـ تحتم علينا لا محالة اتخاذ الإحصاء منهجاً لرصد الظواهر الأسلوبية الكامنة في النصوص.

الأسلوبية التعبيرية [شارل بالي] 1865. 1947:

وهذا ما دأب عليه شارل بالي وأتباعه من الأسلوبيّين في تعاملهم مع النصوص الأدبية، انطلاقاً مــن المــنهج الأسلوبي الذي يدرس لغة الخطاب سبراً لأغوارها، وماكان له ذلك لو لم ينحو منحى الدراســات اللسانية الحديثة، التي امتطت العلمية الوصفية سبيلاً لمدارسة النصوص من خلال لغتها ضمن تزامنيتها في إطار النسق المغلق المتمثل في النص.

(الأســلوبية) أو (الأسلوبيات) أو (علم الأسلوب) كلمات مشتقة من الأسلوب، تشكل اتجاهاً نقدياً يعتنــي بمقاربة الجوانب الأسلوبية في النصوص الإبداعية، وقد ظهرت خلال القرن التاسع عشر في الــنقد الغربــي، لكــن ملامحهــا كمنهج نقدي لم يحدد إلا في بداية القرن العشرين مع "شارل بالي" (1947. 1855. C. Bally) ، بعد أن كانت متداخلة مع علم البلاغة في التراث اللغوي العالمي.

اســتفاد شــارل بالــي فــي التأســيس للأســلوبية كثــيراً من أستاذه (("فردينان دي سوسير" (1913.1857) وبخاصــة فــي بعــض إنجازاته اللغوية الأساسية، فوضع "شارل بالي" ـ بوصفه مؤســس الأســلوبية ورائد التعبيرية منها ـ الطابع الوجداني محدداً في عملية التواصل بين المرسل والمتلقــي، ضمن الإطار اللغوي للرسالة، إذ "يعد من الرواد المؤسسين للأسلوبية، وهي تعني عنده البحــث عــن القــيمة التأثيرية لعناصر اللغة المنظمة والفاعلية المتبادلة بين العناصر التعبيرية التي تــتلاقى لتشكيل نظام الوسائل اللغوية المعبرة، وتدرس الأسلوبية عند "بالي" هذه العناصر من خلال محتواها التعبيري والتأثيري)) [(1)] من النص إلى المتلقي عبر اللغة.

اهــتم "بالــي" في أسلوبيته التعبيرية بالجانب الأدائي للغة الإبلاغية، من خلال تأليف المفردات والتراكيب اللغوية ورصدها جانباً إلى جنب، انطلاقاً مما يمليه وجدان المؤلف، بذلك تعتبر التراكيب اللغوية حاملة لمضمون عاطفي مشحون دلالياً يجعل المتلقي يتأثر به، عندها يبقى الخطاب من خلال لغــته المشــكلة لبنيته الخارجية ذا تأثير فعال فيمن يحمل إليه، مادام ((موقف التحليل الأسلوبي عند بالي هو الخطاب اللساني بصفة عامة، ولكنه يحصر مجال الأسلوبية في القيم الإخبارية التي يشتمل عليها الحدث اللغوي بأبعاده دلالية وتعبيرية وتأثيرية)) [(2)] إلى المتلقي للخطاب.

حصــر "بالي" أسلوبيته في اللغة الشائعة، لغة التواصل اليومي، دون اللغة الأدبية، لغة الإبداع. "ومــن هنا كان "الأسلوب" عند "بالي" هو تتبع السمات والخصائص داخل اللغة اليومية، ثم استكشاف

(1) ـ الأسلوبية وتحليل الخطاب، ص 60.

(2) ـ المرجع السابق، ص 64.

الجوانب العاطفية والتأثيرية والانفعالية التي تميز أداء عن أداء"[1]، من شخص إلى شخص، ومن بيئة إلى بيئة.

- العلاقة بين اللغة والحديث أو بين عناصر الوراثة في اللغة وهو ما أ طلق عليه"Langue"، وبين الاستخدام الذي يزاوله الناس في الحديث "Parole"
- تحليل الرموز اللغوية، وذلك باعتبار أن المسميات اللغوية ليست سوى مفاهيم ترتبط بذهن من ينطقها.
- دراسة التركيب العام للنظام اللغوي لأن الكلمة في حد ذاتها لا تمثل بناءً لغوياً.
- آثر "دي سوسير" الفصل بين مناهج الدراسة الوصفية (سانكروني) والمناهج التاريخية (دياكروني).
- لاحظ أن العلامة اللغوية تمتاز بطابع خاص سماه (الدالّ)، وطابعٍ دلالي سماه (المدلول).

تميزت الأسلوبية منذ القرن العشرين ((عما هو مشترك في مفهوم الأسلوب عن البلاغة القديمة))[2]، ولذلك ركز "شارل بالي" في دراسته للأسلوب على الكلام أو الحديث اليومي باعتباره الخطاب البسيط و البعيد عن التعقيد والوعي القصدي؛ واشتغل كثيراً بالوصف اللغوي، ولهذا نعتت أسلوبيته منذ البداية بالوصفية؛ إذ هي عبارة ((عن وصف للوسائل المقدمة من اللغة، واختبار للعلاقة السنكرونية بين العبارة والوعي النفسي التحليلي))[3]، وبذلك نجد أن "شارل بالي" في أسلوبيته الوصفية يترجح بين سلطان العقل والعاطفة من أثر اللغة في المتلقي.

ويخلص "شارل بالي" في طرحه الأسلوبي إلى تأكيد سلطان العاطفة في العملية اللغوية، وأرجع سلطان العقل إلى المستويات الخلفية، معللاً ذلك بأن الإنسان في جوهره كائن عاطفي قبل كل شيء، وأن اللغة هي الكاشف الأكبر من هذا الإنسان.

يسجل الدارسون أن المنحى الذي سلكته الأسلوبية وبخاصة مع "شارل بالي" كان علمياً خالصاً، أو على أقل تقدير كانت نظرتها إلى الأسلوب تندرج في إطار علمي خاص، ويؤكد ذلك ما ذكره الأسلوبيون الفرنسيون من أمثال "بيير جيرو" و"جيرار جنجمبر"؛ إذ تسعى الأسلوبية الحديثة - في نظر هذا الأخير - إلى نظرة علمية.

داخل هذا الإطار توسعت المدرسة الأسلوبية الفرنسية لتشمل أعمال "شارل برينو" و"مارسيل كريسو" وأخذت تعتني بوسائل المعنى المعتمدة من المبدع في إطارها اللغوي البحت؛ ثم تطورت الأسلوبية تطوراً كبيراً وسجلت قفزة نوعية في مجال الدراسات الأدبية؛ فلم تعد لغة النص غاية في ذاتها بل أصبحت وسيلة لدراسة الأدوات التعبيرية من أجل غايات أدبية أسلوبية، وبذلك تكون

---

(1) _ البحث الأسلوبي، ص 31.

(2) _ *G.Gengembre.Les Grands Courants Littéraire. P:40.*

(3) _ *Idemp:40.*

الأسلوبية في مفهومها النقدي هي العلم الذي يكشف عن القيم الجمالية في الأعمال الإبداعية.

تجلت الأسلوبية التعبيرية في النقد العربيّ المعاصر، في ترجمة جزء من أعمال بالي؛ إذ ضمن الباحث شكري محمد عياد كتابه "اتجاهات البحث الأسلوبي" ترجمة لفصل من كتاب "شارل بالي" "اللغة والحياة" بعنوان "علم الأسلوب وعلم اللغة العام".

كما نجد عزة آغا ملك في مقال لها بعنوان "الأسلوبية من خلال اللسانية" في مجلة الفكر العربي، ع: 38 قد توصلت إلى أن كلاً من: جول ماروزو، ومرسيل كريسو، ورويرت سايس، وشيفات أولمان، قد ساروا على نهج مؤسس الأسلوبية شارل بالي.

ومن الذين اهتموا بالأسلوبية التعبيرية في النقد العربي المعاصر إضافة إلى من سلف ذكرهم، "صلاح فضل" في مؤلفه "علم الأسلوب مبادئه وإجراءاته" ينضاف إلى ذلك "حمادي صمود" في مؤلفه: "الوجه والقفا في تلازم التراث والحداثة" 1988.

وكلهم حاول فهم الأسلوبية التعبيرية، كما جاءت من "شارل بالي" وأتباعه، بالإضافة ثم سعوا إلى تطبيق مقولاتها على اللغة العربية إبداعاً ونقداً في سياق معركة الحداثة التي تجتاح الحركة النقدية العربية المعاصرة.

الأسلوبية النفسية "ليو سبيتزر" Les Spityer [1887-1960]

تضع الأسلوبية النفسية، الأثر الأدبي وسيلة للولوج إلى نفسية مبدعه، من خلال المعجم الإفرادي والمعجم تركيبي للغة الحاملة للخطاب القابع في النص الأدبي؛ وذلك كي يتسنى للباحثين في هذا الاتجاه الوصول إلى ذاتية الأسلوبي انطلاقاً من مضمون الرسالة ونسيجها اللغوي في إطار النص المبدع.

من رواد هذا الاتجاه في البحث الأسلوبي نجد الألماني "ليوسبيتزر" Les Spitycr [1887-1960] في مؤلفه: "دراسة في الأسلوب"؛ إذ يهتم بالذات المبدعة وخصوصية أسلوبها انطلاقاً من تفردها في الكتابة، حيث ((يتميز باحتفاله بخصوصية الذات الكاتبة... وأثر ذلك على خصوصية استعمالاتها الأسلوبية... ومن ثم يكاد "سبتزر" يجنح إلى تلامس واضح بين الجانب النفسي، لتلك الذات المنتجة، وبين ما أنتجته من كتابة معينة))[1] تختلف عن كتابات الآخرين. ينضاف إلى ذلك ربط "سبتزر" لفردية الذات المبدعة، وتفردها في الأسلوب، داخل وسط اجتماعي يتطور تاريخياً، كما ((يكاد يلامس كذلك المنحىَ الاجتماعي بحسبان تلك الذات جزءاً من شريحة اجتماعية ضخمة، وهي كذلك واحدة من سلاسل أفراد وجماعات لها روحها العام بجانب روح الذات الخاص))[2] مفردة ضمن سياقها الاجتماعي العام.

---

(1) ـ البحث الأسلوبي، ص 52 -53.
(2) ـ المرجع السابق، ص 53.

ينظر "سبتزر" إلى الأسلوب من خلال الذات المبدعة، وخصوصيتها الفردية في إطار سياق جماعي تاريخي يساهم في وسم الأسلوب بميزات خاصة تبعاً لما تمليه الظروف المختلفة؛ ((فالأسلوب خصوصية شخصية في التعبير والتي من خلالها تتعرف على الكاتب، وذلك من خلال عناصر متعددة تعمل على تكوين هذه الشخصية الذاتية))[1] من خلال ذوات أخرى تحيا جنباً إلى جنب معهم، في شكل جماعة تحكمها ظروف اجتماعية ونفسية وتاريخية خاصة.

تذهب الأسلوبية النفسية ــ من خلال طرحها في مقاربة النص ــ إلى أن علم الأسلوب ــ من منظورها ــ قادر على إدراك كل ما يتضمنه فعل الكلام من أساليب أصلية تتوفر على عناصر الفرادة أوجدتها طاقة خلاقة منبثقة من نفس مبدعة وتفرده في الإلقاء، وقدرته على القول، وتمكنه من التعبير وهنا ينصب جهد البحث الأسلوبي النفسي على تتبع التحولات اللغوية، التي أحدثها المبدع في خصوصيته وفرديته المتميزة انطلاقاً من دفقة شعورية يختص بها، لذلك قد تكون الأسلوبية النفسية أشبه بدراسة السير الذاتية للمبدعين والكتاب، وذلك بالاعتماد على استنطاق لغة النص وما تحمله من دلالات عديده، كما نادت بذلك اللسانيات الحديثة، والتي ولدت من رحمها الأسلوبية.

جنحت الأسلوبية النفسية إلى الانطباعية. والإغراق في ذوات المبدعين يظهر حالياً، مادامت تهتم بالجوانب النفسية، في إطار الجماعة بكل ظروفها التي تحيا ضمنها، جاعلة من أسلوب الكاتب في انحرافه عن السائد والمألوف، حقلاً للدراسة والبحث والتقصي.

لقد تجلت الأسلوبية النفسية كباقي الاتجاهات الأسلوبية الأخرى في النقد العربي المعاصر، فراح باحثونا يترجمون لأعلامها ساعين إلى فهم وكشف ما تحمله هذه الدراسات الأسلوبية النفسية المعتمدة على المبدع، المتفرد من خلال نصه، الذي لا يفهم إلا منه، ومن النقاد العرب الذين اهتموا بهذا الطرح الأسلوبي نجد:

- عزة آغا ملك في بحث لها بعنوان "منهجية ليوسبتزر في دراسة الأسلوب الأدبي" عن مجلة الفكر العربي عدد 36 – 1985.
- حمادي صمود في مؤلفه "الوجه والقفا في تلازم التراث والحداثة" 1988.
- عبد الفتاح المصري في بحثه "أسلوبية الفرد" عن مجلة الموقف الأدبي، عدد 135 –136، دمشق 1982.
- صلاح فضل في كتابه "علم الأسلوب مبادئه وإجراءاته" 1985.

وهكذا ترجحت بحوث العرب في الأسلوبية النفسية بين الترجمة، ومحاولة الفهم والدراسة، إلى التطبيق والنقد في غالب الأحيان.

[1] ــ نفسه، ص 126.

الأسلوبية والبنيوية: (الوظيفة).

تنطلق الأسلوبية البنيوية في بحثها من النص كنسق لغوي، متأثرة في أطروحاتها باللسانيات الحديثة، وبخاصة علوم: الصرف، والمعاني والتراكيب، لرصد ما يحمله النص من دلالات وإيحاءات بدءاً بمفرداته وتراكيبه المشكلة له، إذ تقارب الأسلوبية البنيوية الأسلوب من خلال النسيج اللغوي للنص، فتحدد العلائق اللغوية في مستوياتها الإفرادية والتركيبية المشكلة لنسيجها النصاني في تتابعها ومماثلتها، مهتمة بمقاربة الظواهر وما تولده من فروق تتولد في سياق الوقائع الأسلوبية ووظائفها في الخطاب الأدبي ذي الجودة العالية فنياً وجمالياً.

ينطلق البحث الأسلوبي البنيوي في تحليله للآثار الأدبية من خلال البنى اللغوية المشكلة لها، ومدى تناسقها وتضافرها داخلياً لتكوين ذلك الكل الشمولي المتمثل في النص، ((وليس النص الأدبي نتاجاً بسيطاً من العناصر المكونة، بل هو بنية متكاملة تحكم العلاقات بين عناصرها قوانين خاصة بها، وتعتمد صفة كل عنصر من العناصر على بنية الكل. وعلى القوانين التي تحكمه. ولا يمكن أن يكون للعنصر وجود ـ (فيزيولوجي أو سيكولوجي) ـ قبل أن يوجد الكل، وعلى هذا الأساس فإنه لا يمكن تعريف أي عنصر منفصل إلا من خلال علاقاته التقابلية أو التضادية مع العناصر الأخرى في إطار بنية الكل)) [1]، حينئذ يمكننا مدارسة النصوص الأدبية انطلاقاً من لغتها الحاملة لها، ومدى تفاعل الشكل المتمثل في المفردات والتراكيب في سياق نحوي ما، ناهيك عن تفاعل هذا الشكل بما تولده هذه المفردات والتراكيب والأصوات من دلالات تكتسبها ضمن علاقاتها جنباً إلى جنب لتكون النص في شكله العام.

تؤسس الأسلوبية البنيوية لمنهج غايته دراسة النصوص الأدبية انطلاقاً من لغتها، وما تحدثه في تجاور مفرداتها وتراكيبها، في إطار النص كنسق لغوي معزول عن كل اعتبارات تاريخية أو نفسية، لذلك لا يبحث النقاد الأسلوبيون البنيويون عن ملامح أصالة النص في محاكاته للأسيقة بكل أنواعها، بل نجد أن اهتمامهم ينصب على انسجامه النص مع نفسه، ويركزون على مقاربة وحداته التي أسست لتناميه فيبرزون جماليات مكوناته، وثراء دلالاته من خلال تناسق وانسجام أساليبه، فالنص الأدبي من هذا المنظور هو نظم لغوي يعبر عن ذاته بدءاً بانسجام مفرداته وتراكيبه، وعلاقة بعضها ببعض، ومن ثم يجب مقاربته بذاته ولذاته.

تركز الأسلوبية البنيوية على تناسق أجزاء النص اللغوية، ورصد مدى انسجامها علائقياً، حتى تكتسب اللغة من خلال النص صفة الأدبية زيادة على صفة الإبداعية ضمن السياق العام للغة، هذا كله ينبئ بأنها بقدر ما تهتم بالنص لذاته وبذاته، فإنها تهتم كذلك بالمتلقي كعنصر هام في تفعيل العملية الإبداعية، مادام هذا الأخير يقبل على الأثر الأدبي إذا بلغ درجة فنية راقية، تجعله يقع في نفسه موقع الاستحسان والقبول الفنيين، فيتمتع به، ويصغي إلى محمولته الدلالية، وينجذب نحو

[1] ـ الأسلوبية منهجاً نقدياً/ محمد عزام، ص 110.

سحره الظاهر في إطار لغة فنية راقية تسمو عن التواصلية النفعية إلى التأثير الجمالي وتالياً إلى الإبداع والفن.

لقد كان لـ"رومان جاكبسون" الأثر الأعظم في التأسيس للتحليل الأسلوبي وبخاصة البنوي منه، إذ كان منطلقه في ذلك أن ((الأدب أبعد من المعنى، والعمل الأدبي يمثل كل طرائق الأسلوب، وأن الأسلوب هو البطل الوحيد في الأدب))[1]، ومن ثم قام بالتأسيس الأسلوبية للبنوية ذات الطرح المحايث الذي يجعل من الأسلوب الميدان الأول للبحث والمقاربة.

كما ركز "ميشال ريفاتير" في كتابه "مقالات في الأسلوبية البنيوية" على مقاربة المعالم الكبرى للأسلوب الفني وفقاً للطرح النقدي، مع الإدراك الواعي بما تحققه تلك المعالم من غايات وظائفية، سواء أكانت أسلوبية أم جمالية، انطلاقاً من أن النص بنية خاصة تشكل منظوراً أسلوبياً.

أسس هذا الطرح للتحليل الشكلاني الذي يحلل ويصنف مجموعة الأنساق التكرارية مع التركيز على ملاحظة الأداء البنائي وفق المستويات المتنوعة، مع الاهتمام بمقاربة المستوى الصوتي منه بخاصة.

لقد تشكل الاهتمام لدى الأسلوبية البنيوية بفن الشعر أو فن الأسلوب أكثر الاهتمام سعة وعمقاً، حتى كادت أن تعرف بدراسة الشعر دون الأجناس الأخرى؛ إلا أن هذا المدى الأسلوبي الشكلي، والذي استمد أسسه من الطابع الموضوعي المفرط في المحايثة، لم يسلم من الانتقاد المنهجي من بعض الدارسين، الذين عابوا عليه الانغماس في الطابع اللغوي الجاف متناسياً الجانب المضموني في العمل الأدبي. وهذا ما دفع إلي بروز اتجاه آخر في الأسلوبية يركز على المناحي الانطباعية ويحاول ملامسة الجوانب الإنسانية في الأعمال الأدبية، وقد عرف بالأسلوبية الأدبية ولقي رواجاً في الدراسات الألمانية ا لتي تستند في كثير من أطروحاتها إلى الفلسفة المثالية.

وجد هذا الاتجاه أقلاماً نقدية عربية حاولت أن تتبنى أطروحاته وتحاول أن تؤسس لها حتى تصبح قراءة لها مجال في الممارسة النقدية العربية المعاصرة، ومن النقاد الذين سعوا إلى ذلك:

ــ فؤاد أبو منصور: "النقد البنيوي الحديث".

ــ عبد السلام المسدي: "محاولات في الأسلوبية الهيكلية".

ــ حمادي صمود: "الوجه والقفا في تلازم التراث والحداثة".

محمد العمري: "تحليل الخطاب الشعري".

ــ شكري محمد عياد: "اتجاهات البحث الأسلوبي".

ــ فؤاد زكريا: "الجذور الفلسفية للبنائية.

لقد ترجحت هذه البحوث بين الترجمة ومحاولات التطبيق على النصوص الأدبية العربية،

---

(1) ــ البحث الأسلوبي، ص 48.

وقيامهم بالنقد أحياناً.

4. الأسلوبية الإحصائية:

تعتمد الأسلوبية الإحصائية، الإحصاء الرياضي مطية للدخول إلى عوالم النصوص الأدبية، دلالة منها على خصائص الخطاب الأدبي في أدواته البلاغية والجمالية إذ ((يهدف التشخيص الأسلوبي الإحصائي إلى تحقيق الوصف الإحصائي الأسلوبي للنص، لبيان ما يميزه من خصائص أسلوبية))[1] عن باقي النصوص الأخرى.

انصبت جهود الأسلوبيين الإحصائيين على مدارسة النصوص الإبداعية، من خلال بنياتها المشكلة لها ومراعاة عدم تكرارها، والبحث عن الصيغ والمفردات التي يركز عليها المبدع دون غيرها، وذلك للوقوف على المعجم الإفرادي والتركيبي والإيقاعي للمبدع ذاته، كما سعت إلى تبيان خصائص اللغة التي اعتمدها الكاتب محاولة منها لتأكيد أن المقاربة الإحصائية للأسلوب يقصد منها تمييز الملامح اللغوية للنص، وذلك من خلال إبراز معدلات تكرار مختلف المعاجم، سواء أكانت إفرادية أم تركيبية أم إيقاعية ونسب هذا التكرار، ولهذا النمط من المقاربة أهمية خاصة في تشخيص الاستعمال اللغوي عند المبدع، وإظهار الفروق اللغوية بينه وبين مبدع آخر، مع ذكر العلل والأسباب إلى حد ما.

ومن رواد المنهج الأسلوبي الإحصائي في الغرب يمكن أن نقتصر على الأسماء الآتية:

- برنلد شبلز في مؤلفه "علم اللغة والدراسات الأدبية، دراسة الأسلوب والبلاغة".
- كراهم هاف: "الأسلوب والأسلوبية".
- جون كوهن: "بنية اللغة الشعرية".

كما نجد تجلي الأسلوبية الإحصائية واضحاً في النقد العربي المعاصر، حيث تركز بين الترجمة والنقد ومحاولات التطبيق على النصوص الإبداعية العربية، ومن النقاد العرب الأسلوبيين الذين برزوا في هذا الاتجاه:

- محمد الهاذي الطرابلسي "في منهجية الدراسة الأسلوبية"، مجلة الجامعة التونسية نوفمبر 1983.
- سعد مصلوح "الأسلوب دراسة لغوية إحصائية"، و"الدراسة الإحصائية للأسلوب، بحث في المفهوم والأجزاء والوظيفة" عالم الفكر العدد 03 أكتوبر، نوفمبر، ديسمبر 1989.
- صلاح فضل "علم الأسلوب مبادئه وإجراءاته".
- محمد العمري "تحليل الخطاب الشعري".

[1] ـ حول الأسلوبية الإحصائية، محمد عبد العزيز الوافي/ مجلة علامات/ج42/مج11/ديسمبر 2001، ص122.

نخلص في ختام هذا البحث إلى أن البلاغيين العرب الأوائل كانوا ينظرون إلى الأسلوب من خلال سمات القوة والتناسق والجمال، مراعين في ذلك ما يقتضي الحال ا لذي يكون عليه المخاطب، أما بالنسبة للمخاطَب فيشترطون فيه إلمامه بعلوم اللغة من نحو وصرف وبيان وعروض. يشكل هذا لديهم إجماعاً وقلما نجد من أضاف إليه جديداً في مفهوم الأسلوب، مع استثناء "الجرجاني" في نظرية النظم، و"ابن خلدون" في تحديده للأسلوب على أنه صورة ذهنية، وربما نلمس أيضاً توافقهم في جعل الأسلوب توفيقاً بين أطراف الكلام.

لم يخرج كثير من النقاد في مطلع القرن الماضي عن مفهوم أسلافهم بشكل عام إلا أنهم طعموه بنصيب من الثقافة الأدبية والنقدية الأوروبية الحديثة وكان أبرزهم "أحمد أمين" و"أحمد حسن الزيات" ولعل الجدير بالإشارة اهتمامُهم بنظرية "بوفون" في الأسلوب وبخاصة في مجال تجسيد الأسلوب للطبيعة والنفس البشرية.

وتشكل نظرة الأسلوبيين للأسلوب فتحاً مهماً للدراسات النقدية، وذلك انطلاقاً من نظرتهم إلى الأسلوب على أنه انحراف عن المعيار المألوف والمتداول في نظم الكلام الإبداعي، ومن ثم تبقى الأسلوبية المنهج النقدي الذي بوسعه ـ إلى حد ما ـ رصد مكامن الفنية والجمال في النصوص الإبداعية، انطلاقاً من اللغة الحاملة لها، من خلال ماتوفره هذه اللغة من انحرافات فنية محمودة، تجعل منها الأسلوبية حقلاً لدرسها، سعياً إلى فهم النصوص الإبداعية، وبجنوح الأسلوبية إلى الوصف العلمي الذي يبغي الابتعاد عن استصدار الأحكام التقييمية، استطاعت الساحة النقدية الحديثة محاولة الإعراض عن البلاغة وما وقعت فيه في مدارسة الأسلوب، وماكان لها ذلك لولا سيرها على نهج لسانيات دي سوسير، وما نادت به من ضرورة دراسة اللغة لذاتها وبذاتها، وإقصاء السياقات الخارجية، وحينئذ حققت الدراسات الأسلوبية نقلة نوعية في تعاملها مع الأسلوب بالوقوف عندما تحققه لغته من انزياحات لغوية.

•••

المصادر والمراجع

1 ـ *الأسلوبية والأسلوب/ عبد السلام المسدي، تونس: الدار العربية لكتاب، ط2، 1982م.*

2 ـ *الأسلوبية منهجاً نقدياً/ محمد عزام، دمشق: وزارة الثقافة السورية، ط1، 1989م.*

3 ـ *الأسلوبية وتحليل الخطاب/ نور الدين السد، الجزائر: دار هومة، ط1، 1997م.*

4 ـ *البحث الأسلوبي: معاصرة وتراث/ رجاء عيد، الاسكندرية: دار المعارف، ط1، 1993م.*

5 ـ *البلاغة والأسلوبية/ محمد عبد المطلب، مصر: الهيئة العامة للكتاب، ط1، 1984م.*

6 ـ *بنية اللغة الشعرية/ جون كوهن، ترجمة محمد الولي ومحمد العمري، الدار البيضاء: دار توبقال، ط1، 1986م.*

7 ـ *تاج العروس/ الزبيدي، بنغازي: دار ليبيا للنشر والتوزيع.*

8 ــ حول الأسلوبية الإحصائية/ محمد عبد العزيز الوافي، مجلة علامات، مج11، ج42، ديسمبر 2001م.

9 ــ دلائل الإعجاز/ الجرجاني، بيروت: دار الكتب العلمية.

10 ــ شفرات النص: دراسة سيميولوجية/ د.صلاح فضل، بيروت: دار الأداب، ط1، 1999م.

11 ــ عيار الشعر/ ابن طباطبا، تحقيق عباس عبد الستار، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1983م.

12 ــ القاموس المحيط/ الفيروز أبادي ، بيروت: المؤسسة العربية للطباعة والنشر.

13 ــ لمن النص اليوم، للكاتب أم للقارئ؟/ حسن غزالة، مجلة علامات، عدد 392، مج10، مارس 2001م.

14 ــ مختار الصحاح/ الرازي، بيروت: مكتبة لبنان، 1988م.

15 ــ المقدمة/ ابن خلدون، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1967م.

16- G.G ng mbr . L s Grands Courants Litt rair .

□□□

الموشّحات: أغانٍ أندلسية

نشأتها، خصائصها، صورها: حتى
حتى ابن سناء[1] الملك (608 هـ / 1212م)

ميخائيل أديب

كلُّ حديث عن الموشّحات، شائق محبّب، وكل ترنّم به يروق في الأسماع، ويقع المواقع الحسنة في النفوس، وتطرب لوقعه الأجسام فتتحرك بانسجام يشبه الاستعداد للرقص، لما في ألفاظها من إيقاع ولما في تراكيبها من ترتيب وتقابل، ولما في تنوع قوافيها واختيار تفعيلاتها من سحر يشيع في النفس البهجة وينشر في القلب الفرح.

وأكثر النقاد والدارسين في القديم والحديث، يَرون أن الأندلس[2] هي موطن الموشّحات وأن أصولها نَمَت فيها عند عبادة بن ماء السماء[3] (419 هـ /1028م) وأن بلوغ غايتها في النضج والازدهار حصل بظهور نوابغها في القرن السادس وما بعده من أمثال الأعمى التّطيلي[4] (520 هـ /1251م) وابن بقي[5] (545 هـ/ 1145) وابن زُهر الأندلسي[6] (595 هـ/ 1198م) وابن

---

(1) ـ القاضي السعيد هبة الله بن جعفر سناء الملك.

(2) ـ أول من أشار إلى ذلك أبو الحسن بن بسام الشنتريني (542 هـ/ 1147م) في "الذخيرة في محاسن الجزيرة" المجلد الأول (358 هـ /1939م) القاهرة. وكرر ما ذكره ابن بسام عن موطن الموشحات. أبو عبد الله محمد بن إبراهيم الحجازي (562 هـ/ 1166م) في كتابه "المسهب في غرائب المغرب" وابن دحية (633هـ /1435م) عمر بن الحسن بن علي بن أحمد بن دحية في كتابه "المطرب في أشعار المغرب" ـ القاهرة 1954.

(3) ـ ترجمته في المجلد الثاني من الذخيرة ط 1316 هـ / 1944 م ص1: إنه أبو عبادة بن ماء السماء. له كتاب في فحول الشعر، لكنه ليس له في الموشح أي أثر.

(4) ـ ورد اسم أبي جعفر أحمد بن هريرة "الأعمى التطيلي" في الترجمة رقم 139 والصفحة 511 من الخريدة ـ قسم شعراء المغرب والأندلس. وروى اسمه بهذه الصورة الدكتور الركابي ص 280 من كتابه "في الأدب الأندلسي" بينما يأتي اسمه كثيراً: الأعمى الطلطلي. وفي هامش صفحة الخريدة أنه جاء اسمه في القلائد لابن خاقان (520 هـ/ 1126م): التطيطلي.

(5) ـ أبو بكر يحيى بن عبد الرحمن بلغ مع الأعمى التطيلي درجة عالية من الرقة والعذوبة.

(6) ـ أبو بكر محمد بن عبد الملك بن محمد بن زهر الإيادي الإشبيلي، ويعرف بابن زُهر الحفيد.

سهل الإسرائيلي 0649 هـ/ 1251م) وشاح إشبيلية... كما أنهم يرون أن قسماً كبيراً من الموشحات لدى هؤلاء النوابغ ومن عاصرهم، ولدى القليلين قبلهم والكثيرين بعدهم، خارجة عن أوزان الخليل تابعةً لما تقتضيه أصواتُ الموسيقا وألحانها[1]

ولكن النقّاد والدارسين جميعاً، من عرب ومستشرقين، في القديم والحديث، مختلفون في كثير من آرائهم حول نشأة الموشّحات: من حيث التاريخ وأسماء الرواد والخصائص لهذه الموشّحات؛ لهذا يسهل القول مع المستشرق الإسباني "أنخيل غونثالث بالنثيا" أثناء حديثه عن أصول الموشّحات: "ولم نوفق إلى الآن إلى تعرّف المصدر الذي استوحاه أول واضع للموشّحات، حتى إن البعض ردّوه إلى أصل جليقي، ويذهب نفرٌ آخر إلى أبعد فيجعل مصدره رومانياً.[2]"

أما المستشرق "خوليان ريبيرا" والمستشرق (جب)[3] فإنهما يريان أن الموشّحات متأثرة بالأغاني الشعبية البروفنسية ومبنية عليها، ويستدلان على ذلك بوجود الكثير من الخرجات بلغة الرومنث ـ لغة الإسبان الأصلية ـ مع أن أكثر الخرجات جاء لدى أكثر الوشّاحين بإحدى اللهجات العامية العربية من فتات الأزجال وربما من بقايا زغاريد الأعراس الآتية مع الوافدين من أهل الشام.

نشأة غامضة وأعلام تتضارب فيهم الأقوال:

أول من أشار إلى أصول فن التوشيح هو ابن بسامٍ (542 هـ /1147م) من دون أية دقة أو أي توضيح أو تفصيل.. إذ اكتفى بالقول: إن مخترع الموشح ـ فيما بلغني محمد بن محمود القبري الضرير.. ثم يقول: "وقيل إن أول من سبق إلى هذا النوع من الموشّحات عندنا ابن عبد ربه (328 هـ /939م) صاحب العقد الفريد"[4]. وعندما عدتُ إلى العقد لم أجد فيه أيَّ موشح لصاحبه أو لغيره، وكان خالياً من أي حديث عن الموشح أو عن مخترعه.

وفي رأينا أن علاقة ابن عبد ربه بالموشّحِ هي أنه أثناء صنْع أرجوزته، في سرد دوائر الخليل ووصفها[5]، حدد البحور المهملة عليها، فهان فكها لمن شاء أن ينظم عليها كما فعل محمد بن حمود،

(1) ـ دار الطراز، لابن سناء الملك تحقيق الركابي ص 30 و31.

(2) ـ يرجع إلى ص 46 من كتاب الموشحة للدكتور عوض الكريم وص 108 من كتاب الموشحات الأندلسية رقم 31 من سلسة عالم المعرفة نقلاً عن ص 154 من تاريخ الفكر الأندلسي.

(3) ـ ص 38 وص 40 من المرجع السابق وص 72 من الموشحات الأندلسية لسليم الحلو (مكتبة الحياة ـ لبنان 1965) وص 74 من مجلة الفيصل ـ عدد 56 ـ .

(4) ـ الذخيرة القسم الأول من المجلد الثاني ص 1 وص 292 من الموشحات الأندلسية ـ سلسلة المعرفة عدد 31 ـ .

(5) ـ ديوان ابن عبد ربه ط 1 (1399 هـ/ 1979م) تحقيق د. رضوان الداية في الصفحات من 213 ـ 226.

في رأي ابن بسام عندما وضع موشّحاته على أشطار الأشعار غير المستعملة[1]..".

لكـن الحجاري (562 هـ / 116م) في كتاب " المسهب في غرائب المغرب" يجعل المخترع بجزيـرة الأندلس مقدم بن معافى القبري ويقول: إن أبا عمر بن عبد ربه، صاحب العقد، أخذ عنه. وبعده يتحدث ابن سعيد المغربي (673هـ /1274م) عن هذا المخترع في كتابه "المتقطف" فلا يزيد على ما قاله صاحب "المسهب".

وعـن ابن سعيد نقل ابن خلدون (808 هـ/ 1405م) دون زيادة تستحق الذكر، لكنه أورد اسم المختـرع بشيء من التغيير فقال إنه: "مقدم بن معافر الفريري" من شعراء الأمير عبد الله بن محمد المروانـي (من 275 هـ ـ 300 هـ / 888م ـ 912م) وأخذ عنه ذلك ابن عبد ربه[2]، ثم يسوق المقـري (1041 ه، /1631م) في كتابيه "نفخ الطيب" و"أزهار الرياض" مختصراً لما جاء في مقدمة ابن خلدون.

وكـرر المعاصـرون الاسـم كمـا جاء في "المسهب" من أمثال الرافعي[3] والحلو[4] وعوض الكـريم[5] والركابي[6].. إلا أن الرافعي[7] يفتش طويلاً عن "مقدّم" هذا في المراجع والمصادر التي تيسرت له فلا يجد له فيها ذكراً، ولا لأي موشح له فيها أثراً.

ونـرى أن كل حديث عن الموشحات قبل القرن الخامس الهجري لا يلقي الضوء الكافي لرؤية صـافية تظهر مسيرتها منذ نشأتها حتى مرحلة ازدهارها، فلو أن أمر هذه الموشحات كان مشتهراً قبل 328 هـ/ 939م، سنة وفاة ابن عبد ربه صاحب "العقد" ثم قبل 464هـ/ 1071م سنة وفاة ابن رشـيق، صاحب العمدة، لكان هذان المؤرخان الأديبان، وهما على ما هما عليه من المعرفة والثقافة الموسوعية، من السباقين إلى الحديث عن هذا اللون الجديد من النظم، في جزيرتهما الغنّاء، الأندلس.

وإذا ما قال قائل: إن الموقف من كل جديد في الفنون كان في الغالب يأتي سلبياً وأنه ربما ترفّع ابـن عبد ربه وابن رشيق وأمثالهما عن ذكر الموشّحات وأصحابها لهذا السبب، فإننا نجيب: إن ابن رشـيق على الرغم من أنه كان غير راض عن أسلوب المسمطات والمخمسات، إلا أنه تحدث عنها طويلاً في "عمدته" وتابعها حتى أصولها، فوصل إلى امرئ القيس، وقدم في أمثلته مسمطة له مع أن رأيـه الـنقدي فـيها جـاء بمثل هذا الوضوح: "وقد رأيت جماعة يركبون المخمسات والمسمطات

[1] ــ الذخيرة، ق 1، مج 2 ص 2، 292 والغريب أن ابن بسام، مع أنه تحدث بإعجاب عن عبادة بن ماء السماء، إلا أنه اعتذر عـن عـدم ذكر نماذج من الموشحات له أو لغيره، كذلك العماد الكاتب في "خريدته" يتحدث بالتفصيل عن فحول الشعراء الأندلسيين، لكنه يغفل الموشحات وأصحابها.

[2] ــ مقدمة ابن خلدون، الفصل الخمسون ص 583 ــ 584 وهو عند الركابي ص 287.

[3] ــ تاريخ آداب العرب ج 3 ص 160 ــ 163.

[4] ــ الموشحات الأندلسية: نشأتها وتطورها، لسليم الحلو ص 7 و8 و 35.

[5] ــ الموشحة، د. مصطفى عوض الكريم ص 40 و42.

[6] ــ في الأدب الأندلسي ص 286 ــ 288.

[7] ــ تاريخ آداب العرب ج 3 ص 163.

ويكـثرون مـنها، ولم أر متقدماً حاذقاً صنع شيئاً منها ما عدا امرأ القيس في المسمّطة التي نسبت إليه[1] لأنها دالة على عجز الشاعر وقلة قوافيه وضيق عطنه".

وأول مـن بـرع[2] فـي الموشـحات عـند ابن بسام، عبادة بن ماء السماء (قيل 422 هـ / 1030 م)، بيـنما هو في رأي ابن سعيد المغربي ومن نقل عنه كابن خلدون[3]، عبادة القزاز (500 هـ / 106 1م) وينقل لمقدمته[4] رواية على لسان البطليوسي، يذكر فيها قولاً لابن زهر الحفيد: "كل الوشاحين عيال على عبادة القزاز، فيما اتفق له من قوله:

بدرٌ تمْ	شمسُ ضحا	غصن نقا	مسك شمْ
ما أتمّ	ما أوضحا	ما أورقا	ما أنمْ
لا جرَمْ	من لَمَحا	قد عشقا	قد حُرِمْ

أمـا ابن بسام، صاحب الذخيرة، وهو يسبق ابن خلدون بثلاثة قرون تقريباً، فإنه يؤكد أن تمام الموشـح، جـاء بـه ابن ماء السماء، فصنعة التوشيح، قبل عبادة هذا، في رأيه: "... غير مرقومة الـبرود، ولا منظومة العقود فأقام عبادة هذا منآدها وقوّم ميلها وسنادها، فكأنها لم تُسمع إلا منه ولا أُخذت إلا عنه.."

وكثـيراً ما كان اللّبس بين عبادة بن ماء السماء وعبادة القزاز (500 هـ/ 106 1م متأخر عنه بـثلاثة أربـاع القـرن تقريباً) فينسب الموشح الواحد لكليهما[5]، فهو تارة للأول وهو مرة للثاني، كالموشح:

منْ ولي في أمـة أمـرا ولـم يعـدل يعزل إلا لحاظ الرشا المكحل

جرْت في حكمـك فـي قتلـي يا مسرِفُ

فانصِف فواجـب أن ينصف المنصفُ

وارْأف فـإن هـذا الشوق لا يرأفُ

علِّل قلبي بذاك البارد السلسل ينجل ما بفؤادي من جوىً مشعلِ

---

[1] ــ نظرات في تاريخ الأدب الأندلسي لكامل الكيلاني (1342 هـ / 1924م) ص 251 والعمدة لابن رشيق ــ الجزء الأول.

[2] ــ الذخيرة القسم الأول من المجلد الثاني ص 1 والموشحات الأندلسية ــ سلسلة المعرفة عدد 31 ــ ص 292.

[3] ــ مقدمة ابن خلدون، الفصل الخمسون من 583 ــ 584 وهو مقدم بن معافى القبري عند الركابي ص 287.

[4] ــ الذخـيرة القسم الأول المجلد الثاني ص 1 والموشحات الأندلسية ــ سلسلة المعرفة عدد 31 ص 292 وإنّ وزن هذا الموشح من السريع، أضيف "ذيلاً له": (بدر تم، ما أتم لا جرم) ــ فاعلن.

[5] ــ الموشـحات الأندلسية عدد 31 من عالم المعرفة ص 88 وزن الموشح من السريع كالموشح السابق، وأضيف "ذيلاً له": جرت في، فأنصـف.. "فـاعلن" (نسبها الصفدي وفي التوشيح لابن ماء السماء ص 113 ونسبها ابن شاكر الكتبي لابن القزاز في فوات الوفيات ص 199.)

الحالة التي كان عليها شعر المشرق في مرحلة نشوء الموشح ـ قبل القرن الخامس الهجري:

في المصادر القديمة، كالحيوان والأغاني واليتيمة والعمدة ومعجم الأدباء وعيون الأخبار وغيرها.. شواهدُ كثيرة تدل على أن قائليها كبشار (167 هـ / 783م) وسلْم الخاسر (186 هـ / 801 م) وأبي نواس 198 هـ / 813 م) وأبّان اللاحقي (200 هـ / 815 م) وأبي العتاهية (211 هـ / 826م) وتميم بن المعزّ (274 هـ / 887م) وابن المعتز (295هـ / 815م).. قد خرجوا فيها على كثير من تقاليد القصيد. وقد أورد الثعالبي (265 هـ/ 908م)، صاحب اليتيمة، مسمطة مخمسة لتميم بن المعزّ يقول فيها[1]:

إذا لم يظهر الحبُّ — ولم ينتهك الصبُّ
ويفشي سرَّه القلبُ — فجملَةَ ما ادَّعى كِذْبُ
فَبُحْ يا أيها الكاتمْ

وذُكر أن بشاراً كان صاحب مزدوجات[2]، وعرف أبو العتاهية بأنه صاحب آلاف منها في باب "الأمثال"، ومما يقوله بأسلوبها:

حسبك مما تبتغيه القوت — ما أكثرَ القوتَ لمن يموت
إن الشباب حجة التصابي — روائح الجنة في الشباب

وعندما قال:

عتْبَ ما للخيال — خبريني ومالي
عتب مالي أراه — طارقاً من ليالي

قيل له[3]: خالفت العروض ـ (جعل مجزوء الخفيف: فاعلاتن متفعل) ـ

أجاب: "أنا سبقت العروض" وروي أنه قال[4]: أنا أكبر من العروض.

ووُصفَت قصيدتا ابن المعتز في ذم الصَّبوح، وفي سيرة المعتضد (289 هـ / 902 م) بأنها من المزدوجات.

---

(1) ـ اختيارات من اليتيمة ـ الثعالبي (429 هـ / 1038م) اختيار النصوص: منير كنعان ـ منشورات وزارة الثقافة 1991م.

(2) ـ لم يرد في ديوان بشار مزدوجات، وما قيل عن تعسفه بالأوزان في المشاهد الذي ذكر في مقدمة الديوان ص 22 غير صحيح، فالبيت ليس من ميزان المجتث إنما هو من البحر المنسرح، وجواز مجيئ عروضه وضربه "مستعلن" سليم.

(3) ـ الموشحة د. مصطفى عوض الكريم ص 19 ومقدمة ديوان بشار ص 23.

(4) ـ ص 40 من الموشحات الأندلسية لسليم الحلو ـ عن الأغاني ج 2 ص 231.

وممن تصرّفوا بالأوزان وتصنّعوا فيها منذ وقت مبكر أحمد بن سعد أبو الحسين الكاتب (مات بعهد 324 هـ /935 م) وقد أورد له ياقوت الحموي (627 هـ / 1229م) صاحب معجم الأدباء[1]، عشرة أبيات التزام فيها أربع قواف، ومن أمثالها:

وبلدة قطعتُها بضامر	خفيْدد	عيرانة ركوبْ
وليلةً سهرتها لزائر	ومسعد	مواصل حبيبْ
وقينة وصلتها بطاهر	مسوّد	ترِب العلا نجيبْ

وأسلوب أبي العتاهية وابن المعتز، ثم بعده بقليل ابن سعد، في تبديل الأوزان والقوافي، ومحاولة التحرر من قيودهما، يجعلنا نقبل أن الموشحة الشعرية المشهورة: "أيها الساقي إليك المشتكى" التي نسبها ابن دحية[2](633 هـ /1235م) لأستاذه ابن زهر الحفيد من صنع ابن المعتز، كما يرى ذلك كثيرون من المحدثين في المشرق.

ومما يجعلنا نميل إلى نسبتها إلى ابن المعتز، واستبعاد أن تكون لابن زهر (595 هـ/ 1198 م) أنّ بينها وبين موشحاته فروقاً، فهي من الموشح الشعري الذي يقرب من المخمسات لبعده عن شروط صنعة التوشيح التي كان يمثل ابن زهر ذروتها وتمامها.

ولابد أن يكون ابن عبد ربه (328 هـ / 939م) قد اطلع على المزدوجات المشرقية وأعجب بها فنظم على مثالها أرجوزته المتباينة القوافي في شرح الدوائر الخليلية ووصفها، فانتفع الوشاحون بعده بأوزانها المهملة. كما نظم بأسلوب المزدوجات، في مغازي الأمير عبد الرحمن بن محمد (300 هـ / 912م إلى 322 هـ/ 933م) فجاء بـ 445 مزدوجة منها[3]:

سبحان من لم تحوه أقطارُ	ولم تكن تدركه الأبصارُ
ومن عنَتْ لوجهه الوجوهُ	فماله نِدٌ ولا شبيهُ

وقوله الصاحب بن عباد (385هـ / 995م) بعد أن اطلع على كتاب العقد: "هذه بضاعتنا ردت إلينا"، تدل على أن ابن عبد ربه ومن عاصره، لم يقدموا شيئاً يستحق الذكر عن الأندلس، مما يجعلنا نعتقد أنه لو وجد صاحب العقد شيئاً من ذلك كإبداع لون جديد في النظم، مثل "فن الموشّح" لملأ كتابه بذكره.

وإنه لمن العجيب حقاً أن يرد اسم ابن عبد ربه كأحد رواد فن الموشح في أمات المصادر القديمة، كالذخيرة والمقتطف وجيش التوشيح وتوشيع التوشيح ومقدمة ابن خلدون، بينما كتابه "العقد"

(1) ــ معجم الأدباء ج 3ص 44 ــ والموشحة لمصطفى عوض الكريم، ص 22.

(2) ــ كتاب المطرب من أشعار أهل المغرب ــ ص 203 ــ 204 والمؤلف ينشدها. بموشحين لابن زهر، ثانيهما، أيها الساقي" ــ أما الدكتور كامل كيلاني من المعاصرين فإنه يرى أن الموشح لابن المعتز ــ (ص 272 من كتابه نظرات في تاريخ الأدب الأندلسي).

(3) ــ ديوان ابن عبد ربّه 181 ــ 210.

الــذي حــوى الأبــواب المتنوعة بعناوين مختلفة: كالجوهرة والزمردة والدرة والعسجدة في الأمثال والمواعــظ والــتعازي والمراثــي .. ــ لا نجــد فيه ذكراً لوشاح، أو لموشح أو لمن عاصره من الشــعراء. وإنه أمر يدعو إلى التعجب والتأمل، في آن معاً، أن يظهر ابن رشيق في القرن الخامس الهجــري (464 هــ ظناً/ 1071 م) فلا يأتي للموشح ذكر في "عمدته"، وأن يشتهر شاعر معاصر له، كابن زيدون (463 هــ/1070) فلا يظهر له أي موشح، على الرغم من أنه نظم قصائد يلوّن بها شــعره من معارضات لكل الأشعار استحسن ألحانها، تلبية لدعوة الملك الشاعر، المعتمد بن عباد (448 هــ/1095م).

وهكــذا ضــاعت الموشحات ولم يبق إلا الإشارة إليها، حتى ابن بسام تحدث عن عبادة بن ماء السـماء بإعجــاب وتحدث عن شعراء كثيرين وقدم نماذج لهم، لكنه اعتذر عن عدم تقديم موشحات حتى لعبادة، وما سماه محققا ديوان ابن زيدون، موشحاً، ليس سوى مخمس تكرر مجيئه في الديوان، مرتين[1]، مرة بعنوان "ذكرى قرطبة" ومرة بعنوان "ذكرى قرطبة وأيام الصبا"، يقول من الأول:

وحاك عليها ثوبَ وشْيٍ منمنما
وأطلع فيها للأزاهر أنجما
فكم رفلت فيها الخرائد كالدمى   إذ العــيش غــضٌ والــزمان غــلام

ويقول من الثاني، بالوزن نفسه ــ أشطار البحر الطويل:

تنشّقَ من عَرْف الصّبا ما تنشقا
وعاوده ذكرُ الصّبا فتشوّقا
وما زال لَمْعُ البرق لما تألّقا
يُهيب بدمع العين حتى تدفّقا   وهــل يملــك الدمــعَ المشوقُ المصبّاً

ثــم يجــيء الشاعر ابن حمديس (527 هــ / 1132م) لاجئاً إلى الأندلس، ويلحق بالمعتمد في أخــريات أيــام حياته، فلا ينظم موشحا، وكذلك كان شأن معاصره الشاعر ابن خفاجة (533هــ / 1128م)..

فكــيف نفسّر عزوف هذيْن الشاعرين عن فن التوشيح مع أنهما عاصرا ابن القزاز وابن بقي، والأول ممن برعوا بين الرواد في صنع الموشحات، والثاني، لبراعته حسده حتى ابن زهر الحفيد.

ولنا أن نسأل أنفسنا: لماذا لم يقدم الأندلسيون والمغاربة في دراساتهم وكتبهم ورحلاتهم ــ كما فــي "الذخيرة" لابن بسام، أو "المسهب" لابن الحجازي، و"المقتطف" لابن سعيد و"الرحلة" لابن جبير (614 هــ / 1227م) والمقدمة لابن خلدون و"جيش التوشيح" للسان الدين ابن الخطيب (776 هــ / 1374م) ــ مــن الحديث الدقيق والمفصل عما يحيط بفن الموشح من أسرار وهو بأصحابه ونماذجه

[1] ــ جاء تحت عنوان موشح مخمسات ص 192 و229 من ديوان ابن زيدون تحقيق كيلاني وخليفة.

ومواقفه أعرف، وهو قربهم، في أندلسهم التي تعصّب أكثرهم لها، في القرون المتأخرة، ففاخروا بها أهل الشرق ونافسوهم بكل ما عرفوا به من علم وأدب وفكر.. إنهم لو فعلوا ذلك، لاستغنى بعضهم أن يأخذ عن بعض كلاماً وأحاديث لا تخلو من المبالغة والارتجال وربما الغلط، حتى إن الصفدي (764 هـ / 1362م) في كتابه "توشيع التوشيح" جعل ابن عبد ربه أول من أخذ صنعة الموشح من مخترعه محمد بن محمود القبري الضرير أو سواه، كما جعل ابن حمديس من أكبر وشاحي الأندلس، وهو ليس له نظم فيه، وذكر ابن سعيد بين الوشاحين، مع أنه لم يصنع أي موشح.

وهناك سؤال يمكن أن نسأله أيضاً: أليس من المذهل أن تنتهي موشحات الأندلسيين إلى ابن سناء الملك بمصر (608 هـ / 1212م) وأن يضع مصنفاً يحتوي عليها.؟ ويضيف إليها بعضاً من جديد أوزانه، فمن قدّم له كل هذه النصوص الأندلسية، مادام لم يعرف شيخاً له ولا قرأ مصنفاً يحتوي عليها[1]؟. وإذا كان ابن سناء الملك قد أنار الكثير من الجوانب الغامضة لفنّ الموشح، فإنه أوقعنا في غموض من نوع آخر، إذ جعل في مقدمة شروط صنع الموشح، شرط الخرجة التي يجب أن تكون حجاجية (نسبة لعبد الله الحجاج العراقي 319 هـ / 1000م) من حيث السخف، وقزمانية (نسبة لإمام الزجل ابن قزمان 555 هـ / 1160م) من حيث اللحن، وهذا يعني أن كل من سبق ابن قزمان، كعبادة بن ماء السماء (قيل 422 هـ / 1030م) ومن جاؤوا قبله، أو بعده كعبادة القزاز (500 هـ / 1106م) لم يقدموا نماذج من الموشح، تامة الشروط، مما يلغي ما قاله عنها ابن بسام وابن خلدون وسواهما، في هذا الشأن.

وهذا ما يدعونا إلى الظن بأن الموشحات خضعت لسنّة التطور وأنها لم تكن في بداياتها تختلف كثيراً عن الصورة التي انتهى إليها تطور الأوزان والقوافي في المشرق، لكن الموشحات الأولى ضاعت ولم يبق إلا الإشارة إليها، غير أن ما أورده صاحب الخريدة[2] من أبيات مشرقية لابن قسيم الحموي (540 هـ /114م)، وهي تقرأ على أكثر من أسلوب، بحسب تنوع القوافي، يؤكد ذلك، وهذه هي الأبيات:

قل للأمير أخي الندى	والنائل	الهطل للشعراء والقصّاد
لازلت تنتهل العدى	بالذابل	العسّال في الأحشاء والأكباد
ووقيت من صرف الردى	والنازل	المغتال بالأعداء والحساد

وأكثر من هذه الأبيات شبهاً بالموشحات أبيات قالها علي بن عباد الاسكندري الذي قتله الحافظ الفاطمي (529 هـ/1134م) حتى وصفها العماد الأصبهاني (597 هـ / 1200م) بأنها ذات أوزان موشحات لشبهها بالموشح، ومما قاله:

---

(1) ـ وقد نقول هنا: يحتمل أن يكون القاضي الفاضل (596هـ / 1198م) بما عنده من أخبار الوافدين والكتب التي حملوها أو الأمثلة التي حفظوها قد نقل أكثرها إلى صديقه ابن سناء الملك.

(2) ـ الخريدة قسم شعراء الشام ج 4، أبيات ابن قسيم الحموي وانظر "الموشحة" للكريم ص7.

يـــا مـــن ألـــوذ بظلّـــه	في كل خطب معضل	لازلـــت مـــن أصـــحابه
متمســـكاً بـــيد الســـلامة	آمـــناً من كل بأس	فـــي الحوادث والصروف
وأعـــوذ مـــنه بفضـــله	فـــي كل أمر مشكل	مـــا لاح فجـــر صـــوابه
كالشمس من خلف الغمامة	لا تميل إلى شماس	دون موضـــعها الشـــريف

إنَ توزُع هذه الفِقَر على الأبيات بهذه الطريقة، والتزام الشاعر ترتيبها متشابهةَ في البيت الأول والثالث وفي البيت الثاني والرابع وعلى هذا الأسلوب في التوزيع يسير في الأبيات التالية. وفي كثير مـــن الموشحات نصادف مثل هذا الترتيب والتوزيع للقوافي، مما يدعونا إلى القول: إن النزوع إلى تطوير القوافي وتنويعها وتقسيم الأشطر بصور غير معروفة، كمجيء البيت في هذه القصيدة بثلاثة أشطر على البحر الكامل، أو كمجيء الفقرات عند الحريري (516هـ /122م) بحسب صنعة صعبة تقـوم علـى التناظر أو التجاور المتجانس، وصل في المشرق إلى ما يشبه فن التوشيح في مرحلته الأولـى فـي الأندلس، كما قال العماد، ثم جاءت ظروف قاسية وجهت كل القوى المادية والروحية والفنـية إلـى مواجهـة الفـرنجة في المشرق، كما سنرى قريباً، بينما تنشط حياة الترف في مئات القصور في قرطبة وإشبيلية وغيرها. ويقوى الميل إلى الغناء وألوان الرفه في العيش، في ظل حكم المرابطيـن الـذي قضى على حكم ملوك الطوائف (من 448 هـ /1056 ـ 451 هـ / 1147م) وحكـم الموحديـن بعدهم (من 515 هـ / 121م ـ 667 هـ / 1269م). وعملت هذه الظروف الجديـدة على تطوير الموشحات فصرفتها، بما أضيف إليها من تذييلات على اليمين أو على اليسار في آن معاً، أو من تراكيب متقابلة ومتجانسة، ومن خرجات عامية أشبه بالزجل، إلى أن تكون أغنية تفـيد من موسيقا الشعر، تستخدم تفعيلاته وتوزعه توزيعاً جديداً، لكنها تتحرر من قيوده، وتنأى عن تقالـيده، لتصـبح فـناً مسـتقلاً يوشي معانيه ويوشح تراكيبه بالصورة الساحرة، حتى إن من يلقي الموشـح، يـترنم بـه وكأنـه يغنـيه لما فيه من سحر، يصعب تفسيره، لكن يسهل وصفه، فقد نما وترعـرع فـي ظـل العمـران والترف كما يقول ابن خلدون[1]، أثناء حديثه عن صنعة الغناء في "مقدمته" فلمعت أسماء الوشاحين، أمثال ابن بقي (540 هـ / 119م) واشتهر ملحنون من أمثال ابن باجـه (533 هـــ / 138م) بينما معاصروهم من شعراء المشرق، حتى الميالون منهم إلى المجون والخمرة، من أمثال ابن القيسراني (548 هـ/ 1145م) وابن منير الطرابلسي (548 هـ /1188م) ومـن تأخر موت بعضهم إلى ما يقرب من العقد الثاني في القرن السابع الهجري، كابن الساعاتي (604 هــ / 1209م) والشهاب الشاغوري (615 هـ / 1318م) كانوا مشغولين بالأحداث الكبرى، كحـروب صـلاح الديـن (589 هـ / 1193م) ضد الفرنجة واسترداد القدس منهم، وموقعة عين جـالوت التي صدّ فيها قطز (659 هـ / 1260م) التتار وهزمهم، وما بينهما وبعدهما من وقائع مع الفرنجة، فراحوا يصفون هذه المعارك الطاحنة ويمجدون أبطالها وقادتها.

(1) ـ المقدمة ـ الفصل الثاني والثلاثون ج 1 ص 421.

وإذا كان ابن "تيفلويت" (ملك سَرَقُسطَة وممدوح ابن باجة (533 هـ / 1138م) ومرثيهُ بألحان مبكية)، قد أطربه سماع مغنية له تنشده بألحان ابن باجه موشحاً يبدأ بـ :

جـرّر الذيـل أيمـا جـرّ وصِـلِ الشـكر منك بالسكْر

وينتهي بـ :

عقـد الله رايـة النصـر لأمـير العلـى[1] أبـي بكـر

فجُنَّ بها الملك، حتى صاح: واطرباه، ثم شقَّ ثيابه وأقسم على أن يمشي ابن باجه على الذهب إلـى بـاب بيته.. فإن الملك نور الدين الزنكي (570 هـ /1174م) كان مهتماً بحرب الفرنجة ورد ويلاتهم ومطامعهم عن البلاد الإسلامية، لذلك نجده يدعو وزيره العماد الكاتب (597 هـ / 1200م) إلـى وضـع أناشـيد، بأسلوب "المربع" في معنى الجهاد وعلى لسانه، يشحن بها عزائم جيشه[2]عند ملاقاة الأعداء، وكان منها:

للغـزو نشـاطي وإلـيه مالـي فـي العـيش غـيره مـن أرب

بـالجد والجهـاد نجْـحُ الطلـب والـراحة مسـتودعة علـى الطلـب

وإذا كـان الوشّـاحون فـي الأندلس، حتى في موشحاتهم المدحية، يتفنّنون في تصوير الخمرة والحديث عن مجالس اللهو والأنغام، كقول ابن زهر:

باكـرْ إلـى الخمـر واستنشـق الزهـرا

فالعمـر فـي خُسْـرِ إنْ لـم يكـن سـكرا

فإن الجهاد عند أسامة بن منقذ (584هـ /1188م) كان همّه، وإن التفكير فيه يسليه عن الخمر والوتر:

جعلـنا الجهـاد همَّـنا واشـتغالنا ولـم يلهِـنا عـنه السـماعُ ولا الخمر

دمـاءُ العدا أشهى من الراح عندنا ووقْـعُ المواضـي فـيهمُ الناي والوتر

وصـدق ابـن خلـدون حين قال: "الغناء يحدث في العمران وأول ما ينقطع من العمران قبل اخـتلاله"[3]، وإذا كان العمران من سمات مدن كقرطبة وطليطلة وسرقسطة وإشبيلية، في زمن عبد الرحمـن الناصر لدين الله وابنه والحكم (من 300 هـ / 912م ـ 226 هـ / 961م) ثم في زمن

---

(1) ـ مقدمة ابن خلدون ـ الفصل الخمسون ص 584

(2) ـ يرجع إلى كتاب أدب الدول المتتابعة ص 520 ـ د. عمر موسى باشا.

(3) ـ مقدمة ابن خلدون ـ الفصل الثاني والثلاثون ج 1 ص 421 ـ مطبعة مصطفى محمد القاهرة.

المرابطين والموحدين فإنه من الطبيعي أن ينتشر الميل إلى الترف واللهو وأن يزدهر الغناء، فاشتهرت الأغاني والألحان واشتهر أصحابها من أمثال ابن باجه الفيلسوف، وكان الموشح، هو المؤهل لأن يغادر بيئته الشعرية التي نشأ فيها، وأن ينسلخ عن القصيد ليصبح نموذجاً للأغنية الأندلسية الفصيحة التي نافسها على مواقعها بقوة الزجل العامي، الذي كثيراً ما يأتي ذكره، في كتب الأدب: الموشح الملحون.

هذا الغناء وهذه الموسيقا:

إن الحكم الذي نقله عبد الرحمن الداخل، صقر قريش (138 هـ / 172 هـ /788م) لم يكن إلا امتداداً للحكم الأموي في دمشق، واستمراراً لما قامت عليه الدولة الأموية من ثوابت وقيم وحضارة، لذلك ازدهر في عهده وفي عهد من خلفوه، الأدب والعلم والعمران، فارتفعت القصور العامرة، وتدفقت نوافير المياه من أفواه الأسود الحجرية وغطت صحونَ المساجد والقصور وساحاتها وحدائقها الأشجارُ والأزهار وقامت المدن التي تجمعت فيها القصور والمراكز المختلفة للدراسة والتدريس، وللشرح والتفسير والكتابة والتنظيم، ولكل أنواع الأنشطة الفكرية والدينية والاجتماعية والفنية والسياسية.

وارتفعت هذه المدن كقرطبة، وطليطلة وإشبيلية وغيرها، بفضل من وفد إلى الأندلس[1] من الأدباء والمغنين والجواري والقينات، ممن رافقوا عبد الرحمن أو ممن تبعوه أو استقدمهم أو ممن جاؤوا بعده، في عهد خلفائه.. فنافس المغرب المشرق طويلاً وأصبحت له شخصية لها خصائصها الأندلسية المستقلة، في الفكر والفلسفة والدين والشعر والغناء.

وفي مجال الغناء قدم زرياب سنة 206 هـ / 821 م هارباً من حساده في المشرق[2] وكان لقدومه أثر كبير في الغناء، ولعل بين من رافقه إلى الأندلس، أو أحاطوا به، الكثيرين من المغنين والملحنين من تلامذته وأبنائه وبناته أو جوقته، من المغنيات والراقصات اللوائي كان المغرب يحفل بهن كثيراً قبل قدومه[3].

وقد أشار ابن خلدون إلى أهمية زرياب، وما لقيه من تكريم، وما تركه من أثر فقال:

"فأورث بالأندلس فن صناعة الغناء ما تناقلوه إلى زمن ملوك الطوائف[4]".

---

(1) ـ ص 428 من المقدمة لابن خلدون.

(2) ـ تاريخ الأدب الأندلسي، عصر سيادة قرطبة ـ إحسان عباس، ص 38 عن نفح الطيب 2 ص 758، 751 ـ ومن ص 147 ـ 153 حديث زرياب وأثره. ويرجع إلى ص 35 من الموشحات الأندلسية لسليم الحلو.

(3) ـ تاريخ الأدب الأندلسي، عصر سيادة قرطبة ـ إحسان عباس، ص 38 عن نفح الطيب 2 ص 758، 751 ـ ومن ص 147 ـ 153 حديث زرياب وأثره. ويرجع إلى ص 35 من الموشحات الأندلسية لسليم الحلو.

(4) ـ المقدمة الفصل الثاني والثلاثون ج 1 ص 421.

وزرياب ككثيرين غيره، في الأزمنة المتتابعة، من تلامذة الحضارة القديمة في بلاد الشام والتي عرفت الرقص والغناء في الهياكل والمسارح، واستخدمت الآلات النفخية والوترية منذ قرون تسبق الميلاد، والتي كان امتداداً لها وجود حضارة قرطاجنة في تونس ثم في الأندلس قبل العرب فيها.

لقد دلت اللوحات الأثرية التي أظهرتها التنقيبات في مناطق مختلفة من أرض كنعان في سورية وسائر بلاد الشام والعراق، على أن أكثر أشعار أبناء هذه المناطق وبخاصة ما كان منها بين النهرين وعلى الساحل السوري، كانت تغنى[1] منذ الألف الثالث قبل الميلاد، على المسارح العامة أو تمثل.

وقد جاء فيها كثير من ذكر الآلات الموسيقية وصورها، كالقيثارة والمجوز والأرغول والناي والطبول وسائر الآلات الوترية التي جاءت بخمسة أوتار وبسبعة وبعشرة[2]..

ولم تكن الهياكل المصرية[3] أقل عناية بالموسيقا والرقص والغناء، فالمنحوتات على أعمدتها وجدرانها تبرز صوراً مذهلة لأشكال مختلفة من الرقص الذي يكاد يبدو مكرراً ومعاداً في كثير من رقصات عصرنا وآلاته.

وربما عرفت مكتبة قرطبة التي كانت تضم ما يقرب من أربعمائة ألف مجلد[4] فيما عرفته من كتب المبشرق، كتب الكندي (260 هـ / 873م) والفارابي (339 هـ / 950م) وغيرهما ممن قالوا في الموسيقا أو كتبوا عنها.

فإقبال الأندلس على كتب المشرق كان كبيراً، وكانت ترسل للحصول عليها الرسل، وقصة محاولة الحكم بن عبد الرحمن الناصر لدين الله (366 هـ / 976م) الحصول على نسخة من كتاب "الأغاني" من صاحبه بمبلغ ألف دينار من الذهب، مذكورة في كتب التراث.

وإذا ما علمنا أن بيروت وبعلبك وغزة، صدرت الممثلين وعازفي الناي والموسيقيين[5] إلى مسارح روما منذ القديم، فإنه يصبح من المقبول أن نقول:

إن الكثير مما يُنسب إلى الرومان من الفنون والعلوم، إنما هو مسبوق أو مستورد من الشرق.. حتى الألحان التي عرفتها الكنيسة الرومانية، هي نماذج لا تخلو من تطوير لبعض ألحان الكنيسة السريالية السورية، والأرغن الذي ظنه ابن سناء الملك اختراعاً أندلسياً، وبالغ في وصف أهميته في تلحين الموشحات، ليس سوى أحد إبداعات حضارة .ما بين النهرين.

---

(1) ـ كتاب "في الموسيقا السورية" حسني حداد منشورات الجيل الجديد ـ 1952 ـ ط / بدمشق ص 32، 38، 82.

(2) ـ كتاب "في الموسيقا السورية" حسني حداد منشورات الجيل الجديد ـ 1952 ـ ط / بدمشق ص 32، 38، 82.

(3) ـ هياكل مصر كما بدت في عروض تلفزيونية وص 125 من كتاب "القيان والغناء" لناصر الدين الأسد ذكر لمنحوتات موسيقية في هذه الهياكل.

(4) ـ تاريخ الأدب الأندلسي للدكتور إحسان عباس من ص 27 ـ 35 وص 35 من "الموشحات الأندلسية" لسليم الحلو" ولابد أن تكون بينهما كتب في الموسيقا". يرجع إلى ص 20 و2/ من كتاب الركابي في الأدب الأندلسي.

(5) ـ تاريخ الأدب الأندلسي للدكتور إحسان عباس: " .. كان يشتري الملوك والأمراء الجواري من المشرق..." ص 38

وعندما يتحدث ابن خلدون عن صناعة الغناء في "مقدمته" يبيّن أنه بدأ عند العرب في حداء إبلهم "فلما جاءهم الترف وغلب عليهم الرفه.. صاروا إلى نضارة، وافترق المغنون من الفرس والروم فوقعوا إلى الحجاز وغنوا جميعاً بالطنابير والمزامير والعيدان.. وأخذ عنهم ابن سريج (106 هـ / 727م) ومعبدد (126 هـ / 742م) إلى أن كملت عند إبراهيم الموصلي (189 هـ / 804 م) وابنيه اسحق (236 هـ / 850م) وحماد وأمعنوا في اللهو.

ويبدو أن المستشرق "بلاشير" في كتابه "تاريخ الأدب العربي" متأثر بقول ابن خلدون، حين جعل[1] الكلام الموزون والغناء المصحب بتصفيق الأيدي أو العزف على الآلة متلازمين في سير "القوافل" والحداء لكنه أضاف: "والغناء أثناء العمل وهدهدة أسرةَ الأطفال والأناشيد الدينية".

وكان إبراهيم الموصلي (189 هـ / 804م) يقول: العروض مُحْدَث والغناء قبله بزمان.

ودخل الغناء بأصوات المغنين والمغنيات إلى قصور الخلفاء وبخاصة في زمن المهدي (169 هـ / 785م) وموسى الهادي (170 هـ / 786م) والرشيد (193 هـ / 808م) واشتهرت أسماء أمثال إبراهيم الموصلي الذي نادم المهدي والهادي والرشيد وابن جامع (193 هـ / 808م) الذي اتصل بالرشيد..

وممن اشتهروا بولعهم بالموسيقا وتأليفهم فيها، الكندي (260 هـ / 873م) والفارابي (339 هـ / 950م) وابن سينا (429 هـ / 1037م) ونشأت جوقات كان لها فضل كبير في إشاعة الغناء وإنشاد الشعر بحسب ألحان متقدمة، وممن غني شعرُهم: أبو العتاهية (211 هـ / 826م).

وبانتقال زرياب (231 هـ / 845م)، تلميذ اسحق الموصلي (236 هـ / 850م) وبانتقال من سبقه[2] أو رافقه أو قدم بعده إلى الأندلس من المغنين أو الملحنين، وضعت أسس الألحان لكل ألوان الغناء منها، حتى بلغت تمامها عند ابن باجه (533 هـ / 1138م)، وللغجر ظلال حقيقية امتد أثرها إلى الزمن الحديث كموسيقا "كارمن" الغجرية، وكتلك اللواتي غنى لهن لوركا "أغاني الغجر"، وأصبحت الأغاني الفصيحة كالموشح، والملحونة، كالزجل، قادرة على جعل ملك كـ "تيفلويث" ملك سرقسطة، يصيح في مجلس لهوه، بعد سماعه لموشح مدحي فيه: "واطرباه! ثم شق ثيابه[3]".

ثم جاءت موشحات القرن السادس على أيدي النوابغ بألوان مختلفة وكثيرة من حيث التفريع والتغصين والتذييل، مما يدل على مدى تلبية هذه الموشحات لأنواع الألحان ومتطلبات التلحين التي كانت تستوجب، في بعض الأحيان، استخدام ألفاظ مستعارة[4] ليستقيم اللحن، ومن هذه الألفاظ:

---

(1) ــ تاريخ الأدب العربي لبلاشير ج 2 ص 199 ــ ترجمة د. إبراهيم الكيلاني.

(2) ــ تاريخ الأدب الأندلسي، عصر سيادة قرطبة ــ إحسان عباس، ص 38 عن نفح الطيب ج 2 ص 758 و751 ــ ومن ص 147 ــ 153 حديث زرياب وأثره. ويرجع إلى ص 35 من "الموشحات الأندلسية" لسليم الحلو.

(3) ــ مقدمة ابن خلدون ــ الفصل الخمسون ــ ص 584.

(4) ــ لابن سناء الملك، ص 37.

أمان، أمان.. أو يالا، لا ياللي.. في مرات يفرضها اللحن[1].

ونـــرى أن أي دراسة للموشحات بأسلوب دراسة الشعر، بعيداً عن الألحان التي كانت سائدة في الأندلس والتي غابت عنا بسبب فقدان كتب الموسيقا الأندلسية ومنها كتب ابن باجه..، قاعدة الألحان الغنائـــية لأسماء وألحان وأسماء ملحنيها، لن تؤدي إلى نتائج مقبولة، لأن الموشح ليس من القصيد، يؤكد ذلك واضع قواعد التوشيح، ابن سناء الملك، حين قال في موشحة مدحية له[2]:

أتـــى منـــي الموشّـــح لا القصـــيد　　　يهنّـــيه بـــذا العـــام الجديـــد

إلا أن الموشّـــح حيـــن كـــان يخرج عن الغزل والنسيب ووصف الساقي وخمره، كان يحاول التمســـك بـــأهداب القصيد فسمح بطرق موضوعاته وبأوزان الخليل، وأعفي من الخرجة بشرطيها: الســـخف واللّحن، وبخاصة تلك التي تغنى بكلام الإسبان الأصليين[3] أو غيرهم من غير العرب ولو كانـــت فارســـية، كما فعل ابن سناء الملك فتعلم الفارسية كي لا يستخدم الخرجة الأعجمية، ويسميها الخرجة البربرية.

وكأن هذه الخرجات في نهاية أقفال الموشح، تعبر عن ميول غريزية وتبرز ألواناً من الفحش، لا تنسجم إلا مع بيئة اللهو والمجون والسكر والرقص ومداعبة القيان والجواري

حبيبي اعزمْ　　　وقمْ واهجمْ ـ　　　وقبل فمْ ـ　　　وجي وانضم ـ

إلى صدرْي ـ　　　وقم بخلخالي　　　إلى أقراطي　　　قد اشتغل زوجي[4]

وكما في موشحة ابن بقي:

قـــــــد بليـــــــنا وابتليـــــــنا　　　واش يقـــــول الـــــناس فيـــــنا

قـــم بـــنا يـــا نـــور عينـــي　　　نجعـــــل الشـــــك يقيـــــنا

وكمـــا فـــي خرجة لسان الدين بن الخطيب (776 هـ / 1374 م) التي يكرر فيها "فحش" ابن بقي:

هـــذا الرقيـــب مـــا أســـوأه بظـــن　　　لـــو كـــان الإنســـان مريـــب

يـــا مولتـــي قـــم نعملـــو　　　ذاك الـــذي ظـــن الرقيـــب

---

(1) ـ يرجع إلى الصفحة من المرجع نفسه وإلى الصفحة 86 من كتاب "يا ليل" لمحمد خير الدين الأسدي.

(2) ـ ص 119 من المرجع السابق، وقد قبل د. ضيف أن تكون الموشحة قصيدة، وكان د. ضيف يرتاب في أن الموشح كان يغنى فيذكره د. كيلاني في كتابه "نظرات في الأدب الأندلسي ص 281 بقصة ابن تيفلويت مع مغنية ابن باجه.

(3) ـ ص 135 من دار الطراز: موشح خرجته فارسية، وفي هامش الصفحة حديث عن أسباب تعلمه الفارسية.

(4) ـ دار الطراز، ص 58 والموشحات الأندلسية العناني، ص 34.

نخلص إلى القول: إنه مادامت الموشحات الأندلسية بهذا الارتباط القوي بالتلحين إلى الحد الذي جعل ابن سناء الملك نوعاً منها لا يتحمله التلحين ولا يمشي به إلا بأن يتوكأ على لفظة_لا معنى لها، تكون دعامة للتلحين وعكازاً للمعنى، فإنه من الضروري أن ننظر إلى الموشح على أنه، قبل أن ينتقل إلى المشرق: أغنية أندلسية ساحرة الإيقاع، مرقصة للسامعين، وأن تعاد دراستها على ضوء التلاحين التي كانت سائدة، فدراسة هذه التلاحين هي الطريق إلى فهم كثير من أسرار "فن التوشيح" التي مازالت قائمة إلى الآن.

وإن من أهم ما يفيدنا ذلك أن نعرف إلى أي مدى يعد اللحن الأندلسي امتداداً لأجواء السحر القادمة إليه من أعماق التاريخ في بلاد الشام ومن سائر أنحاء الديار خارج الأندلس وإلى أي حد تأثر بما يتحدث عنه المستشرقون والمتأثرون بهم كثيراً، من أناشيد وأغان إسبانية محلية أو غجرية، ومن أهم الأسرار التي مازلنا بحاجة إلى معرفتها هو سبب إبداع هذه الألوان من الأساليب في النظم الذي فتن، حين وصل إلى المشرق، شعراءه فراحوا ينافسونه وينظمون على ضروبه المختلفة، دون أن يبلغوا، لكثرة ما أخضعوه للصنعة بهدف الإبهار وإظهار البراعة اللغوية التي كانت موجودة في الشعر، درجة السحر التي كانت للموشحات الأندلسية.

ولعل خير ما يبين سبب قصور موشحات المشرق عن المغرب ما قاله ابن سناء الملك في مقدمته لكتابه "دار الطراز"[1]:

"فموشحاتي تكون لتلك الموشحات كظلها وخيالها.. واعذر أخاك فإنه لم يولد بالأندلس ولا سمع الأرغن.."

وستبقى في رأينا، الأناشيد الدينية، في التكايا والزوايا، والتراتيل القديمة في الكنائس الشرقية وبقايا أغاني الأعراس وبعض ألحان الغجر من مصادر معرفة أسرار الألحان للموشحات، عند محاولة العودة إليها لضبط قواعدها، ولابد من دراسة الموشحات وألحانها في تونس، لأنه بعد سقوط الأندلس في منتصف القرن الثالث عشر انتقل ما يربو على نصف مليون إنسان مع آلاتهم وكتبهم وألحانهم إلى شمال إفريقية وكان حظ تونس منها كبيراً[2].

ويظل القول بأن الألحان الأندلسية تطور للألحان الوافدة من المشرق، أهون وأصحّ من القول: إن الموشحات لون من القصيد[3]، أو أنها تطور لبعض ألوان النظم وأساليبه فيه كالمسمطات والمخمسات والمزدوجات وذوات الأوزان والقوافي التي بلغت بعض نماذجها في المشرق،_درجة الشبه بالموشحات، حين كانت في بداياتها كما رأينا.

إن الموشح، كما بدا لنا، أغنية أندلسية خالصة، جاءت باللغة الفصيحة، ولولاها لفشت العامية، ولساد الزجل الملحون.

(1) ـــ دار الطراز: ص 39.

(2) ـــ من الموشحات الأندلسية لسليم الحلو، ص 53.

(3) ـــ يوافق الدكتور شوقي ضيف على هذا الرأي، ويخالف الرأي القائل بأن الموشح هو مسمط متطور.

وماذا عن الأوزان:

انــتهى بحثــنا إلى أن الموشح هو نوع من الأغاني التي ألفت للألحان الكثيرة، فكانت تابعة لها ملونــة بألوانهــا.. وقــد اقتضتها الحياة اللاهية والماجنة في ظل ملوك الطوائف ودولة المرابطين والموحدين، فازدهر أيما ازدهار، ولكن الموشحات لم تكن في حال من الأحوال مما يمكن أن ننسبه إلى القصيدة التقليدية بأصول أوزانها وقوانين قوافيها.. إنها شيء غير الشعر، ولأي دارس الحق في ابتكار التسميات لهذا النوع من النظم الغنائي.

لكنه من الصعوبة بمكان أن نجعله تطوراً لأشكال شعرية عرفها المولدون ومن جاء بعدهم من أصــحاب الأوزان والقوافــي أو ممــا جاء به الحريري (516 هــ / 1122م) ومن عاصره أو من سبقوه من الشعراء المولدين والمحدثين.

وأدقُّ وصفٍ لفن الموشح وأكثره إثارةً ما قاله ابن سناء الملك في "دار الطراز" عنه[1]:

"نظم تشهد العين أنه نثر، ونثر يشهد الذوق أنه نظم.." ولو شاء ناقد معاصر، اليوم، أن يصف "الشعر الحر" أو "القصيدة النثرية" لما وجد خيراً من هذا القول فيه.

وعــندما يــتحدث عــن أوزان الموشــح يقول[2]: "الموشح كلام منظوم على وزن مخصوص ويشــترط على الوشاح أن يبدأ بالقفل الأخير، ثم يبني عليه سائر أقفال الموشح وأبياته.. أي أنه يبدأ من الذَّنَب ثم ينصبُ عليه الرأس".

ويســمى القفــل الأخير "الخرجة" ومن شروطها أن تأتي سخيفة، ملحونة وغير موزونة.. فإذا جــاءت معــربة وموزونــة خرج النظم من أن يكون موشحاً، إلا إذا كانت رقيقة عذبة ومن الغزل المرقص، كالتي ختم بها ابن بقي (540هــ / 1145 م) مدحته[3]:

ليل طويل وما معين يا قلب بعض الناس أما تلين

وابن سناء الملك بعد هذا الغزل المعجز المعوز، لا يستطيع إلا أن يهتف:

"مَن قدَر أن يقول هكذا فليُعربْ وإلا فليُغرب".

وممــا يؤكــد رفض الوشاح. لأوزان الخليل، ما يضيفه من كلمات وحركات لموشحه، تخرج المــوزون منه من الوزن، وإلا عُدّ مرذولاً ومخذولاً، فيصير حينئذ مما يشبه المخمسات، ويبتعد عن الموشحات التي لا عروض لها إلا التلحين ولا ضرب فيها إلا بالضرب على الأوتار[4].

ولا جبر لكسرها إلا بإضافة ألفاظ مستعارة يقتضيها تمام التلحين مثل: يالا، لا، يللي.. وأكثرها مبني على تأليف الأرغن..

---

(1) ــ ص 24 من دار الطراز.

(2) ــ ص 25 من المصدر السابق.

(3) ــ من ص 13 من المصدر السابق.

(4) ــ ص 35 من المصدر السابق " .. وأكثرها مبني على تأليف الأرغن، والغناء بها على غير الأرغن مستعار.."

ولكثرة الأوزان التي تطلبتها الألحان في الموشحات، تهيب الكثيرون ولوجَ هذا الباب فيها حتى ابن سناء الملك عندما رغب في ذلك، لم يفعل، إذ "عزَّ عليه ذلك وأعوز[1]، لكن المستشرق الألماني "هارتمان" أبي إلا أن يحاول ذلك فوصل، بعد عناء وتكلّف، كما ينبئنا الدكتور الركابي إلى مئة وستة وأربعيــن وزناً دون أن يستوفيها[2]لأن بعضها ظل مستعصياً عليه فلا يرضخ لأي قانون لا ينطلق من الألحان.

ثــم كانت محاولة الدكتور سيد غازي في كتابه "ديوان الموشحات الأندلسية" فوضع في هامش الصفحات، أثناء جمعه وتحقيقه لهذه الموشحات، أوزاناً لها.

لكن الدكتور حبيب حسين الحسيني في كتابة "دراسة أوزان الموشحات العربية" تتبّع ما قاله د. د.سـيد غازي في حواشيه مسجلاً عليه الأخطاء فوجدها كثيرة[3] لأنها جاءت بسبب محاولة إخضاع الموشحات للأوزان الخليلية، غير عابئة بما يجوز وبما لا يجوز من الزحافات والعلل.

ويــبدو أن الدكتور الحسني لم يستطع هو الآخر أن ينجو من مخالفة قوانين العروض وقواعده، وجــاء بتسميات غير معهودة لدى الشعراء وغير معروفة لدى العروضيين القدماء منذ الخليل حتى قــرون بعده، فكان لديه ما يسمى الموشحات المختلطة الموزونة وغير الموزونة، والموشحات غير الموزونــة والموشــحات ذات الأوزان الجديدة، كما استخدم تسميات متكلفة من أجل الوصول. إلى إخضــاع بيــت من الأبيات إلى وزن من الأوزان، غير مذكور في علم العروض، كتسمية بحر أحد الموشحات: منهوك الطويل[4] (فعولن مفاعيلن) أو منهوك الطويل المسبغ: (فعولن مفاعيلان)

ألا نـــــبّه الســـــاقي   فـــذا اللـــيل قـــد أغفـــى

وبـــرق الدجـــى يذْكـــي   لعنـــــبره عَــــــرْفـــا

وهـــاتِ اســـقني واشــرب   معـــــــتّقةً صـــــــرفـــا

فمـــا لـــذةَ الدنـــيا   ســـوى وجـــه محـــبوب   ومشروب

إن هــذا التوزيع جعل كل جزء بوزن: (فعولن مفاعلين)، فتكلّف له الدكتور الحسيني تسمية لم يعــرفها العــروض، لذلــك يرفضها العروضيون، ولا يرون لهذا التكليف مسوغاً، ونرى أن يجمع الجــزآن فــي كــل سطر، فنصل إلى وزن البحر الكامل من الطويل، وإضافة "ومشروب" في القفل

---

(1) ـ الصفحة السابقة من المصدر السابق "لخروجها عن الحصر وانفلاتها من الكف وما لها عروض إلا التلحين.

(2) ـ في الأدب الأندلسي للركابي ص 302 ـ عن كتاب هارتمان "الموشح" من ص 199 ـ 200.

(3) ـ وجدها في كثير من هوامش الصفحات منها: 122، 132، 135، 138، 153، 163، 164، 187، 191، 193، 212، 235، 241، 265، 266، 217، 275، 295، 303، 348...

(4) ـ "دراسة أوزان الموشحات العربية". وليس للطويل مجزوء، لذلك جاء سؤاله (ص 17 سطر 16) فهل هذا مجزوء، غير دقيق. والقــول بأنــه من الطويل أدق، لأن جمع كل شطرين بشطر واحد نجعله من الطويل وما "مشروب، لتعابيّ" في القفل سوى تذييل لا يدخل في عداد تفعيلات البيت.

ليست سوى تذييل، تطلّبه التلحين، وما توزيع الأجزاء في بيت الموشح سوى سلوك نغمي لا نظام عروضي.

وتحت عنوان: ونظم ابن شرف موشحاً في مجزوء الوافر فقال[1]: (ص 40)

قضت خمر الثغورْ   بسكر الصائمينا
وصحو المفطرينا

مفاعلتن فعولْ   مفاعيلن فعولن

ومن الغريب حقاً أن ترد "مفاعلتن" في شطر، وهي تربطه بالوافر، بينما وردت "مفاعيلن" في الشطر الثاني لتربطه بالهزج.

وبحسب قواعد العروض يعد الموشح من الهزج لا الوافر، وشرط مجزوء الوافر مجيئه: مفاعلتن مفاعلتن بتسكين اللام (العصب) أو تحريكها، على أن تأتي إحدى اللامات متحركة كي لا يختلط مع الهزج.

وابن شرف في موشحته هذه، تصرف بهذه اللام، فتارة يسكنها كما في الشاهد السابق وتارة يحركها كما في:

وقد عبث الشباب   بأعطاف تميس
يعتقها الفتور   فيشفق أن يكونا
يقطعهن لينا

وهذا مما حدا بالدكتور أن يقول: لقد جاء لنا الشاعر، بوزن جديد (مفاعلتن فعول) أو (مفاعيلن فعول).

"ويمكن أن نعده من مجزوء الوافر ذي الضرب المقطوف المقصور أو الهزج ذي الضرب المحذوف المقصور" إنه القسر والتكليف منذ هارتمان.. الوشاحون يقولون: ما نقوله ليس قصيداً. ويأبى كثير من الدارسين إلا أن يتعاملوا مع الموشح كما يتعاملون مع القصيد، فيخطئ بعضهم بعضاً، وها هو ذا الدكتور الحسني يقول عن كلام د. سيد غازي في وزن موشح لابن اللبانة: إن المحقق أخطأ حين عدّ قول ابن اللبانة[2]:

---

(1) ـ الجواز في الوافر، هو العصب فقط أي تسكين اللام فتصير مفاعلْتن = مفاعيلن، وكي يكون البيت من الوافر، لابد من مجيء إحدى التفعيلات "مفاعَلتن" وإلا كان البيت من الهزج: مفاعلْتن مفاعلْتن = مفاعيلن مفاعيلن. أما إذا جاءت تفعيلة العروض أو الضرب مفاعيـ (دون لن) فإن القصيدة تكون حتماً من الهزج. وجاءت "مفاعلتن" في أكثر من شطر مع مفاعيلن، وهذا يدل على عدم الالتزام بقيود العروض، إنه يستخدم "التفعيلة" بأصوات ملائمة للحن، فيتصرف بها من دون حرج.

(2) ـ انظر المصدر السابق ـ 19، 208، 213، 283، 405.

كذا يقتاد سنا الكوكب الوقاد إلى الجلاس شعشعة[1] الأكواس

مفاعيلان ــ فعولن ــ مفاعيلان ــ مفاعيلان ــ فعول ــ مفاعيلان

من المستطيل (مقلوب الطويل)

والذي نراه أن الخلاف ليس في موضوع الخطأ أو تسمية البحر باسم غير صحيح، فهذه التفعيلات بهذا الترتيب ليست موجودة في أي بحر من بحور الشعر حتى المهمل منها، وإنما هي إيقاعات ترتب بحسب الألحان الملائمة للموشح نفسه وباستخدام "الأكواس" كجمع غير معروف للكأس لكنه ملائم لإيقاع "الجلاس" وهو السبب نفسه الذي يجعل ابن زهر يستخدم الجمع نفسه في موقع مشابه[2]:

فقل ما أسلو عن مرشف الأكواس وسامر الطرف والجلاس

ومما يجب أن نشير إليه هو التذييل على يمين الموشح أو يساره أو في الوسط، ضرورة تلحين لا بداية وزن أو جزء منه.

إن الموشح كما بدا لنا بدراستنا المتأنيّة له هو منظومة باللغة الفصيحة. موضوعة للغناء في مجالس المجون واللهو، وخاضعة لأوزان الأنغام وآلاتها، وقد جاء بتشكيله الفصيح والعامي (الزجل الموشح)[3] لإرضاء أذواق طالبي الطرب لا طالبي أوزان الشعر.

ونرى أنه مما أوقع كثيراً من الدارسين، في متاهات الفرضيات ورودُ مثل قول ابن سناء الملك: "ومن أوزاني المخترعة" أو اشتراطه أن تكون الخرجة بلهجة العامة أو لغة "الداصة ــ اللصوص ــ أو أعجمية".

فالشق الأول من قوله، دفع إلى التفتيش عن أوزان غير مخترعة، وفي هذه الحال لابد أن تكون في أكثرها من الأوزان الخليلية، والشق الثاني وجه إلى قبول فكرة تأثر الوشاحين العرب بلغة السكان الإسبان الأصلية: الرومنث.

وحقيقة الأمر التي ظهرت لنا، هو أن وشاحي الأندلس، وبخاصة من كان منهم في القرن السادس الهجري، قرنِ النوابغ، كانوا متمسكين، في الغالب، بما تقتضيه الأنغام وتحتاجه الألحان، مستفيدين، مما في ثماني التفعيلات التي تتألف منها بحور الخليل، من إيقاعات وموسيقا، فأفادوا منها، دون أن يتقيدوا بالنظام الدقيق الذي ترد فيها هذه التفعيلات في بحورها، لأن ذلك من شأن الشعر وقضاياه، أما الموشح، فلأنه للغناء، فقد استعمل الوشاحون فيه هذه التفعيلات بجوازات غير

(1) ــ طبيعة الوزن تتطلب أن تكون مشعشعة.

(2) ــ ص 55 من الموشحات الأندلسية ــ سلسلة عالم المعرفة عدد 31.

(3) ــ وهناك خلاف في تحديد أيهما الأسبق، فابن خلدون يرى أن الموشح هو الأسبق، وهذا مخالف للمنطق، فالزجل أقرب إلى عامة الناس، وهو في الغناء والأناشيد وأفراح الأعراض أسبق، وعلى أية حال فليس الزجل الأندلسي وأكثره منظوم بأسلوب الموشح سوى أغنية، لكنها ملحونة.

مسموح بها للشعراء، لأنهم كانوا يعلمون أنهم ليسوا شعراء وإنما هم ينظمون أغنيات بحسب ألحان وضعها الملحنون، إنهم بقصد منهم يحققون حاجات المجالس بموشحاتهم الغزلية الرقيقة لإطراب الجلاس.

وما نقوله في موضوع الخرجة ووجود خرجات أعجمية، هو أن هذا النوع من الخرجات تقليد موسيقي من متطلبات صنعة التوشيح وليس علامة التأثير بل ربما تعلموه من زوجاتهم غير العربيات، فالكثيرون دخلوا الأندلس دون نساء.. وقد لمح إلى ذلك ابن سناء الملك، حين لجأ إلى تعلم الفارسية كي لا يستخدم اللهجة الأعجمية، ويسميها لهجة بربرية[1].

ليس بيننا من لم يتأثر بالموسيقا الإسبانية في رقصاتها التي تتصف بالحركة والانفعال، كذلك ليس بيننا من لم يسمع الموشحات بألحانها، ومن لم ير رقصة السماح التي تلائم أنغامها الهادئة والمتطاولة والدائرية، مما يجعلنا نميل إلى قبول فكرة تأثرها بأنغام الأناشيد الدينية التي عرفها المشرق منذ أمد بعيد في الأديرة وفي الموالد والحفلات الدينية ورقصات المتصوفة والدراويش والأعراس.

أما بعض الخرجات، بلغة الرومنث وهي لا تصل إلى أكثر من ربع الموشحات[2] فليست فيما نظن، سوى نوع من التلطف، وضرب من التعبير عن رغبات اللقاء والاجتماع لأغراض مختلفة، مع راقصات ومغنيات لعل الكثيرات منهن، من أهل الأندلس، أو من غير العربيات.

وبظهور كتاب "دار الطراز" واشتهاره تثبت قواعد الموشح، وتوضع أمثلته ونماذجه، فكانت أربعة وثلاثين[3] موشحاً للأندلسيين وخمسة وثلاثين لمصنف الكتاب، ابن سناء الملك، فتنتقل هذه الأمثلة والنماذج وهذه القواعد بسرعة من مصر إلى كل حاضرة من حواضر المشرق لينتشر أسلوبها، مع كثير من التسميات الجديدة والصنعة الفريدة بسرعة مذهلة.

***

(1) ـ نشر غرسيه غومس ما ورد في الموشحات المنتهية بخرجات رومية فبلغت عدد ستاً وثلاثين موشحة ـ يرجع إلى ص 10 من كتاب "ديوان الموشحات الأندلسية" ـ للدكتور سيد غازي.

(2) ـ ديوان الموشحات الأندلسية، ص 10.

(3) ـ يقول الدكتور سيد غازي ص 13 من المصدر السابق: "ويزيد من أهمية دار الطراز أنه ينفرد بعشرين موشحة لم نعثر عليها من مصادر قبله".

المصادر والمراجع

1 ـ آداب اللغة العربية، للرافعي، مطبعة الاستقامة القاهرة 1940.

2 ـ أدب الدول المتتابعة، لعمر موسى باشا، دار الفكر الحديث بدمشق ط1 1386 هـ / 1967م.

3 ـ تاريخ الأدب الأندلسي، عصر قرطبة، لإحسان عباس بيروت 1960م.

4 ـ تاريخ الأدب العربي، لبلاشير، ترجمة ابراهيم الكيلاني ـ منشورات وزارة الثقافة السورية 1979م.

5 ـ دار الطراز لابن سناء الملك، تحقيق جودة الركابي ط 1368 هـ / 1947م.

6 ـ دراسة أوزان الموشحات العربية، حبيب حسين الحسيني ـ بيروت 1991.

7ـ ديوان ابن زيدون: شرح كامل كيلاني وعبد الرحمن خليفة ـ القاهرة 1932م.

8 ـ ديوان ابن عبد ربه، تحقيق رضوان الداية، مؤسسة الرسالة بيروت 1399 هـ / 1979.

9 ـ ديوان بشار بن برد، لجنة التأليف والنشر، القاهرة 1385 هـ/1965م.

10 ـ ديوان الموشحات الأندلسية لسيد غازي

11 ـ الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، لابن بسام الشنتريني 1358 هـ / 1939م.

12 ـ فن الموشحة لمصطفى عوض كريم، دار المعارف 1965.

13 ـ في الأدب الأندلسي: لجودة الركابي ـ ط2، دار المعارف، مصر 1966م.

14 ـ القيان والغناء، لناصر الدين الأسد ط2 بيروت 1388 هـ / 1968م.

15 ـ مجلة الفيصل عدد 56 ص 74.

16 ـ المطرب في أشعار المغرب لابن دحية ط 1 القاهرة 1954 م.

17 ـ معجم الأدباء لياقوت الحموي، القاهرة 1365 هـ / 1950م.

18 ـ مقدمة ابن خلدون، مطبعة مصطفى محمد، القاهرة.

19 ـ الموسيقا السورية لحسني حداد. منشورات الجيل الجديد ط 1 1952 بدمشق.

20 ـ الموشحات الأندلسية لسليم الحلو 1965.

21 ـ الموشحات الأندلسية رقم 31 من سلسلة عالم المعرفة، لمحمد زكريا ؟ 1400 هـ / 1980م.

22 ـ نفح الطيب، للمقّري ط 1 1367 هـ / 1949م، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة.

23ـ يا "ليل" لمحمد خير الدين الأسدي، مطبعة الضاد حلب 1957م.

□□□

الرؤية الحالمة.. والتصور البديل

تأبط شراً "مثالاً"

د.عبد الرحمن عبد الرحيم(*)

***تحاول** هذه المقالة قراءة نص من الشعر القديم، للشاعر تأبط شرّاً، ولا تزعم تقديم الكثير من الجديد، إلا بالقدر الذي يتيح لها الكشف عن وحدة الموضوع في النص، ووحدة المشاعر النفسية التي هيمنت عليه، لتصل إلى ومضات وإشارات دالّة على وحدة القصيدة.*

ومـــا يدعو إلى هذا التوجه ما طفا من فيض صفحات النقد العربي القديم(1)، وما والاه من تتابع صفحات النقد الحديث، تتهم القصيدة القديمة بالتفكك، فتوزعها إلى أغراض تارة، وإلى بنى لا رابط بينها تارة أخرى(2).

وتـــأبط شّـــراً واحد من الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي، حفلت كتب الأدب بأخباره(3)، وأســـهمت فـــي كشـــف محطـــات مهمة في حياته، ومذهبه في الحياة، ورؤيته لسيرورتها. وتقدمُه المصـــادر صـــاحب قـــوة بدنية غير عادية، يُقيم مع مجموعة من الفتّاك المتصعلكين من قبيلة فهم وغـــيرها، يعـــتمدون الإغـــارة على قبائل الجوار، وسلب عابري الطرق، سبيلاً إلى تامين معايشهم ومـــوارد حـــيواتهم، ممـــا يدعو إلى القول: إن تأبط شرّاً كان على نحو ما متمرداً على سنن الحياة الســـائدة ونظمهـــا التقليدية، رافضاً لها. ومما عمّق شعوره بالتمرد والرفض انكشاف غطاء الحماية

(*)ــ باحث سوري.

(1)ــ انظر العمدة، ابن رشيق 26/22، وتقويم الدكتور يوسف بكار لآراء النقاد القدامى في كتابه: بناء القصيدة العربية، 419 وما بعدها.

(2)ــ مقدمات القصيدة العربية، عطوان.

(3)ــ الأغـــاني، أبـــو الفرج الأصفهاني 148/212 ــ 164، ولسان العرب، ابن منظور، 167/7 و 267/14 و138/2 ــ 139.

القبلية عنه، وطرده من أفناء رعايتها.

يقع النص الذي نحن بصدده في ستة وعشرين بيتاً، كما رواه المفضل الضبي في اختياراته[1]، وأحسب أن أهمية النص وقيمته الفنية والموضوعية، كانت سبباً في تصدُّره لهذه المجموعة الشعرية القيّمة.

يـبدأ الشـاعر قصيدته ببيتين يشكلان مدخلاً عاماً لموضوعه، ويطلّ في مطلعهما حرف النداء وأسـلوبه، وهـو أسلوب احتفى به الشعر القديم، وتعاور الشعراء استخدامه. ويقدم شُرّاح الدواوين تعلـيلات متـنوعة لهذا الأسلوب[2] سواء أكان الخطاب موجهاً لمتوهم أم حقيقي، وعلى الرغم من أهمـية تلـك التعليلات ومنطقيتها، فإننا نحسب أن وظيفة الخطاب تقع في سياق الوظيفة الإبلاغية، ليعـبر الشاعر فيها ما يجيش في صدره من مشاعر، وما يضطرم في خبيئته من انفعالات، ويكشف عما يدور في ذهنه، وما يشغل تفكيره من قضايا الحياة وهمومها.

وخطـاب تـأبط شرّاً كان متميزاً من غيره، مختلفاً عما درج عليه الشعراء، بتوجيه النداء إلى مخاطب أو مخاطبين، إذ يسلك طريقاً معدّلاً، فيوجه خطابه إلى الزمن المتكرر المعاود فيقول:

يـا عـيدُ مـالكَ مـن شـوقٍ وإيـراقِ ... ومَـرِّ طـيفٍ علـى الأهـوال طَـرّاقِ[3]

يَسْـري علـى الأيْـنِ والحـيّاتِ مُحتفياً ... نفسـي فـداؤك ـ مـن سـارٍ على ساقِ

إن نـداء العيد، يعني في الشرح اللغوي، الوقت الذي يعود فيه الذكر والوجع والشوق على حدّ تعبـير ابـن الأنباري[4]، وفي ضوء المادة اللغوية، تنبجس من بين الألفاظ وحروفها مشاعر الحزن النبـيل، والشـوق اللامتناهي، والأرق القلق. إن نداءَ هذه صفاته ومقوماته، يعادل حلماً يراود خيال الشـاعر، يصـبو إليه، ويتطلع إلى تحقيقه، وتطّرد العبارات الكاشفة عن الحلم، عبر أسلوب الدّعاء الـذي تكـرَّر في البيتين "مالك من شوق، نفسي فداؤك" مما يجعل فيض الحنين متعاظماً عبر طاقة تعبيرية قصوى.

بـيد أن حلـم الشاعر بعيد المنال، تتناءى دونه المسافات، ويفصله عن أرض الواقع هُوىً غير ذات قـرار، لذلك نشهده مكبّلاً بالأعباء، ينوء تحت ثِقَل القوّة القاهرة، وسلسلة الكوابح المانعة، وإذا مـا أراد لـــه أن ينتقل إلى الحقيقة كان على طيفه الحالم أن يمر من فوق الأهوال وما تختزنه من خشـية ودخول في المجهول، وتكبد أخطار المفاجأة، عليه أن يجتاز ذلك كله في عتمة الليل وظلامه الدامـس، عليه أن يركب المصاعب ويتجرع حتى السمّ الذي توحي به لفظة الحيات، وعلى هذا تبدو

---

(1) ـ ديوان المفضليات، بشرح القاسم الأنباري، ص / وما بعدها.

(2) ـ شرح القصائد السبع، الأنباري، 35.

(3) ـ العيد: من المعتاد وهو الوقت الذي يعود فيه الذكر والوجع والشوق ـ الأهوال: موضع البعد والمخافة ـ الطراق: القادم ليلاً ـ الأين: ضرب من الحيات وقيل التعب والإعياء ـ محتفياً: حافي القدمين.

(4) ـ ديوان المفضليات، الأنباري، 3.

هــذه السلسلة تراكماً كمياً لعوامل موضوعية لا تسمح للحلم بالتحقق والانبعاث، لذلك عادله الشاعر بعدد من الألفاظ الموحية، فجاء الحلم، عاري القدمين، وسط الصحراء المهولة المرعبة، وجاء أيضاً مثقلاً بالمتاعب التي تشده نحو الغوص في المجهول.

وعلــى الرغم من إدراك الشاعر لمصاعب تحقق الحلم، ظلّت رغبته العارمة قائمة في الصبوة إليه، واستجلابه واستحضاره، فكانت تلك الدعوة المشفقة "نفسي فداؤك"، وكان التشخيص الذي أجراه عــندما نقــل الحلم (الطيف) إلى عالم الحياة، فجعله يسري على ساقين، لعلّه ييسر له بعض مظاهر الــتوهج وسط دياجير الظلمات.. ولكن لا سبيل إلى ذلك.. إنها باختصار حالة التضاد الأبدية والتي تعــتمل في سريرة أي كائن بشري في النزوع نحو التمرد والرفض، والهروب إلى عالم الحلم، بعيداً عن الواقع الصعب المرّ ولظى الحياة القاهر الغلاب.

لقــد انفــرط العقــد الاجتماعي القبلي، وأمسى الشاعر خارج إساره بكل ما يمثله من مظاهر الحمايــة، والتكافل، والشعور بالاطمئنان، وانفتح على أفق الصحراء الواسع، حيث تتناهى مقومات الحــياة إلــى حدود دركها الأسفل، وتجعل سالكها فريسة الضياع والموت، إزاء ذلك تستنفر القوى الكامــنة كلهــا لتبحــث عن تحقيق ذات الفرد في إطار جديد. هنا يبدأ الشاعر الكشف عن مقومات الحلــم، وعناصــر بغيته فيه، محدداً دائرة الأولى، برفيق الدرب، وصديق العمر، الخلية الأولى في التنظــيم البشــري، إنــه الصديق الذي صار خلاً، والخل عليه أن يتواصل متفاعلاً مع الآخر، تقوم وشــائج العلاقة بين الطرفين على القوة المتمكنة، والترابط المفرط، لتذوب الذات في الآخر، عندها تثبــت العلاقة لعوادي الدهر وقابل الأيام، لا تضعفها مواقف الشدّة والضنك، وإذا لم تتوافر مثل هذه المقومات، فهي غير جديرة بالقيام، ويعبر الشعر عن ذلك قائلاً:

إنّــــي إذا خُلّـــــةٌ ضَنــــنّتْ بــــنائِلها وأمْســـكتْ بضـــعيفِ الوصْـــلِ أحـــذاقِ[1]

نجــوت مــــنها نجاتـــي مـــن بَجــيلةَ إذ ألقيــتُ لــيلةَ خَبْــتِ الــرَّهْطِ أوراقـــي[2]

لقــد رفــض الشاعر انطلاقاً من موقفه الثائر المتمرد، الصداقة التي تضن بموجباتها وأعرافها وتقالــيدها، إنه يأبى الصديق الذي لا يكون لصديقه في السرّاء والضراء، ولا يَنْشدُّ إليها بحبال وثيقة متيــنة، ضارب عرض الحائط بسمات الضعف والأنية والمنفعة الخاصة. ولم يستمد الشاعر رأيه من تجــارب الحــياة واستخلاصــاتها التي أفرزت هذا العرف الأخلاقي فحسب، وإنما استمدّه أيضاً من طبيعة حياته، وحياة أقرانه الصعاليك، التي تتطلب التوحد مع الجماعة حتى حدود التماهي، استجابة لما تكتنفه طبيعة حيواتهم من مخاطر تتلبسها حافة الموت المطلة في كل آن.

ويتخذ الرفض في لغة الشاعر الخاصة، وإبداعه الفردي المتميز طابعاً استثنائياً، إذ لم يقل إنني أصرم صداقة ضعيفة أو أقطعها، وإنما استعار لها صورة مشرقة، واسعة الأرجاء، مشتقة من طبيعة

(1) ـ الخلّة: الصداقة ـ الأحذاق: جمع حذقة وهي القطعة.

(2) ـ الخبت: اللين من الأرض.

حياته، مستخدماً فعل نجوت المؤكد بالمصدر، وتأتي جملة "ألقيت أوراقي" لتميط اللثام عن الجهد المركز الذي أتى عليه الشاعر، فلم يدع أي نوع من أنواع العدو، إلا وجاء عليه، ليحقق البعد الذي يعادل الرفض بمنظور ضدي غير مباشر، وأحسبُ أن هذا الأسلوب أدى إلى إيضاح المعنى من الناحية الإبلاغية للتشديد على مسألة النفور والرفض بمساحاتها المتنائية.

ويستطرد الشاعر في توسيع آفاق الفرار الرافض، وتكثيف الدلالات الموحية، فيسرد واحدة من الحوادث المهمة في حياته، عندما تمكن بالتعاون مع أقرانه من الصعاليك، من فكّ أسر نفسه من فرسان قبيلة بجيلة وشجعانها، فما الذي حصل في تلك الليلة؟ يكشف الشاعر عن ذلك قائلاً:

ليلةَ صاحوا وأغروا بي سِراعَهُمُ	بالعيكَتَيْنِ لدى مَعْدى ابن بَرّاقِ[1]
كأنّما حَثْحَثوا حُصّاً قوادِمُهُ	أو أمَّ خِشْفٍ بذي شثٍّ وطُباقِ[2]
لا شيءَ أسرعُ مني ليسَ ذا عُذَرٍ	وذا جناحٍ بجَنْبِ الرَّيْدِ خفّاقِ[3]
حتّى نَجَوتُ ولمّا يَنزِعوا سَلَبي	بِوالِهٍ من قَبيضِ الشّدِّ غَيْداقِ[4]

يفصح الانطباع المبدئي الذي تخلفه القراءة الأولى للأبيات، عن أن الشاعر جعل جلَّ همّه منصباً على تقديم مغامرة من مغامرات الإغارة والسلب، والمآل الذي انتهت إليه، وعلى الرغم مما تختزنه من تفاصيل وإيضاح لجانب من حياة الصعاليك وأثرها كوثيقة اجتماعية مهمة، إلا أن القراءة المعمقة تكشف أيضاً نقطتين أساسيتين. أولاهما: الكوّة التي فتحها الشاعر بذكره لابن براق، وثانيهما: الاستقصاء الذي أجراه حول قوته وسرعة عَدْوه. فهل كان ابن براق مثالاً واعداً؟! وهل كانت قوة الشاعر وسرعته شرطين ضروريّين للإنسان البديل الذي يرتجيه؟! أحسب أن الأمر على هذا النحو، فصاحب الأغاني يسهب في سرد وقائع تلك الليلة وتفاصيل أحداثها[5]. إذ كانت مغامرة خطرة بكل المقاييس، تقترب بأصحابها من حافة الهلاك الجماعي، وأن ابن براق والشنفرى كانا مرافقين للشاعر، وقدما مجهودات مضنية، وتعرضا لمخاطر جمّة لدى فك أسر تأبط شراً.

لقد استنفر الحصار المضروب على الشاعر القوى الكامنة في خبايا النفس الطامحة، والجسد الذي زادته الأيام صلابة، فلم يجعله الجوع المتطاول، وشظف العيش النكد، إنساناً ضعيفاً مقهور الإرادة، فاتخذ من صورة الظليم المتناثر ريشه سبيلاً إلى تسهيل العدو واطراده، ولمّا أحسّ أن تلك السرعة تقصر عما تريد نفسه الطموح، استعان بصورة الظبية المستجمعة لكوامن القوة والنشاط

(1)ـ معدى بن براق: حيث عدا وابن براق صعلوك مثله ـ العيكتان: اسم موضع.

(2)ـ حثحثوا: حثوا ـ والحص صفة الظليم المتناثر الريش ـ القوادم: ريش الجناح بعد الرأس ـ أم خشف: ظبية ـ الشث والطباق: نوعان من نبت السراة.

(3)ـ ذو عذر: الفرس الذي شعر ناصيته مقبل على الوجه ـ الريد: الشمراخ الأعلى في الجبل.

(4)ـ الواله: الذاهب العقل ـ القبيض: السريع ـ الغيداق: الكثير الواسع.

(5)ـ الأغاني، الأصفهاني، 21/ 132/

عـــبر ما تراكم لديها من مرعى وغذاء، لقد حرر العدو السريع إرادة الشاعر، وحرر مبادرته ليؤول إلى كل ما يستجمع الجواد الأصيل من خصال، وإلى كل ما يمثله النسر المحلق بين شماريخ الجبال وقممها من استعلاء وعنفوان. إن الجهد المكثف في بيان المقومات الجسدية، شكل قدرات استثنائية، ضـــرورية ولازمـــة لصـــورة الـــبديل التـــي يراها، وهي مع الصديق الذي يمتلك القدرات نفسها، والإخـــلاص المشرق ذاته، يمكنان من تشكيل قوة حاسمة، كان أحد أبرز نتائجها التغلب على فرسان بجيلة، وما يملكون من تفوق في العدد والعدة، فكان أمر الفكاك من الأسر سهلاً والاحتفاظ بالأسلاب التي استاقها الشاعر متيسراً.

لقـــد فاحت من بين سلسلة الصور المتعددة، التي عبرت عن قدرات الشاعر، رائحة التأكيد على الـــذات فـــي مواجهـــة الانســـلاخ القبلي، وأخذت هذه الذات تتضخم رويداً رويداً حتى بلغت حدود الانـــتفاخ، لـــتعادل بذلك قوة العصبية القبلية، غير أن حبلاً سرياً ظل يُغذي الذات المتورمة ويمدها بأســـباب النماء، يعتمد السرعة الفائقة التي تمكن صاحبها من السطو والفرار عدة الصعلوك وأساس عيشـــه. إنـــنا نستطيع أن نسلم بشيء من الاطمئنان أن ذات الشاعر المتضخمة هي الصورة البديلة للإنســـان المبـــتغى، الـــذي يكون فرداً فاعلاً في مجتمع جديد، له قيمه ومعارفه ومستلزماته البدنية والخلقية.

وإذا كـــان منطق رفض الواقع القائم والثورة عليه، نزوعاً إنسانياً مبكراً، فإن قلّةً من البشر هم الذين يرفضون الواقع وينتقدونه، ويطرحون الصورة البديلة، وتأبط شرّاً وحد منهم، إذ يتابع الكشف عـــن مقومـــات الحلم، ومستلزمات تحقيقه في الواقع كما يراه، فهو جملة من الأخلاق والقيم وقواعد السلوك أفصح عنها الشاعر مستكملاً:

ولا أقُـــولُ ــ إذا مـــا خلَّـــةٌ صَرَمَتْ ــ يـــا ويـــحَ نفســـيَ مـــن شـــوقٍ وإشْفاقِ

لكـــنما عِولـــيَ ــ إن كنـــتُ ذا عِوَلٍ ــ علـــى بَصـــيرٍ بِكَسْـــب الحمـــد ســـبّاقِ

أما وقد كشف الشاعر عن بعض من رؤاه لمقومات الصديق ليلة صدامه مع فرسان بجيلة، فإنه لا يلبـــث أن يواصـــل مسألة النأي والبعد التي ترسخت في أعماقه منذ انسلاخه، واتخذ البعد منحى أصـــدقاء لا يحملـــون المقومـــات التي يريدها، فلا يأسف على مفارقتهم، ولا يلوم نفسه للبعد عنهم، وعلى النقيض من ذلك فإنه يبكي بحرارة على صديق آخر يملك مجموعة من النظم القيمية، يأتي في مقدمـــتها، البصير السبّاق إلى كسب الحمد ورضا الجماعة، وتتجاوز الصفة المشبهة "بصير" معناها المســـتمد مـــن الحاسة البصرية في الرؤية، لتصل إلى مرحلة وعي الحمد، وإدراك مراميه وأبعاده ومقوماتـــه، وترتبط بالنتائج المتحققة ــ بكسب الحمد ــ بكل ما يحمله مصدر الكسب من إيحاءات، وإذا ما أضيف إلى أبعاد الصفة المشبهة مبالغة اسم الفاعل "سبّاق"، نستطيع أن ندرك حماسة الشاعر للإنســـان الـــبديل ورغبته العارمة في استقصاء ذلك الإنسان واستحضاره، ليكون متمثلاً على أرض الواقع، يعيش بين ظهرانيه، لا حلماً بعيد المنال، ولكي ينفي الشاعر أي أثر يستقى من مصدر العول

الــذي يحمــل البكاء والحرقة، فقد قدم الجملة على نحو اعتراضي لا تؤثر على مجمل المعنى، ولا تقلل من شأن الغاية القصوى التي يبتغيها..

لقــد حــدد الشــاعر رؤيته الحالمة للإنسان بمدى قدرته على حصد الحمد والسبق إليه، بيد أن الحمــد المراد، مجرد غاية عامة وعنوان كبير، وجد الشاعر أن من حق المتلقي أن يعرف تفاصيل ذلك العنوان الرحب ذي الآفاق الممتدة، فقرر المعايير التي تحدد كسب الحمد بقوله:

سَبّاقِ غاياتِ مَجْدٍ في عشيرته ... مُرجِّعِ الصوت هَدّاً بين أرفاقِ[1]

عاري الظنابيبِ مُمْتَدٍّ نواشرُهُ ... مِدْلاجِ أدْهَمَ واهي الماءِ غسّاقِ[2]

حمّالِ ألويةٍ شَهّادِ أنْدِيَةٍ ... قَوّالِ مُحْكَمَةٍ جوّابِ آفاقِ[3]

ويتصدر معايير تأبط شراً، القدرة الفائقة على القيادة، والحزم الصارم إزاء ترؤسه لجماعته أياً كــان عددهــا، لا يُســتثنى من تلك القاعدة الدقيقة أحدٌ، ولا يقفز فوقها إلا من تمكنه إمكاناته الذاتية الخاصــة مــن السبق إلى تنسم ذرى المجد وصولاً إليه. هنا يسقط الشاعر مفهوم المجد المتوارث، ليحلَّ محله المجد المتأتي من الإرادة الغلابة والتصميم الثابت للإرادة البشرية وإمكاناته الثرة.

وإذا كانــت راية القوم في القتال لا تدفع إلا لمن اشتهر بصبره، ووثق بشجاعته، فالإنسان الذي يــرجوه تــأبط شراً ويأمله، هو من يقدر على حمل الراية والنهوض بموجباتها من ثبات في القتال واستبســال فــي ساحاته، وتصدر الصفوف في المواجهة، ويتوجب على المأمول أن يمتلك من سداد الــرأي مــا يمكــنه من قطع كل قوم وصرم ما يعيا به غيره، وأن يكون كريماً بما يكفي لحضور منــتديات القــوم، حيث تقرر شؤون الجماعة وسبل حياتها، وإذا كان الغزو أحد السبل التي قبل بها المجــتمع الجاهلي وأقر شرعيتها، فإن تأبط شراً قد ارتقى بها لتكون قاعدة ويصبح المأمول عند هذه الــنقطة جــواب آفــاق لا يمــيل إلى الدَّعة والإقامة في الحيّ، بل يجوب آفاق الصحراء المترامية الأطــراف غازيــاً، ضارباً بين جنباتها، مقتحماً مجهولها، فيتناهى شعور الخوف إلى درجة الصفر، وتغدو الشجاعة ضرباً من الضروب اللازمة لحياة الإنسان.

لقد كان الحلم الذي شغل بال الشاعر ومقومات الإنسان الذي يأمله ويأخذ بتلابيبه، هَمّاً أرقه إلى حــدود السهد حيناً، وتماوج مع طيفه ليناً حيناً آخر، واتخذ في اللغة الشعرية الخاصة صفة المبالغة، وكأنــه يــريد أن يستنهضــه ويستحضره عبر ركام المجتمع، في الوقت الذي عجزت وقائع الحياة ومصــاعبها ونظمها وتقاليدها عن بنائه وإيجاده، فكانت الإرادة الذاتية للشاعر مأزومة مغلوبة، وفي

---

(1)ــ الغايات: جمع غاية: منتهى الشيء ــ مُرجع الصوت: يصيح بأصحابه آمراً ناهياً ــ الأرفاق: الرفاق الذين يصيح بهم ــ الهدّ: الصوت الغليظ.

(2)ــ الظنابيــب: جمــع ظنبوب وهو حرف عظم الساق ــ النواشر: عروق ظاهر الذراع ــ الأدهم والغساق: الشديد الظلمة ــ المحكمة: الكلمة الفاصلة القاطعة للأمور.

(3)ــ جوّابه للأرض: خرقه لها وسيره فيها.

ضوء ذلك نستطيع أن نلتمس تعليلاً لهذا الإصرار اللغوي في استخدام اسم الفاعل ومبالغاته المشددة، فصارت الصيغة تتردد في الألفاظ لا تبرحها إلا حين تقتضي ظروف النظم والقافية، وأضاف الشاعر إليها توازناً دقيقاً في عبارات متساوية لتبدو وكأنها مجموعة من البنى المتراكبة المتآلفة تخدم المعنى، وتتناغم معه، فتنساب محققة علاقة مثلى بين المبنى والمعنى.

لقد استوفى الشاعر الشروط الموضوعية والذاتية لحلمه بإنسان جديد، ورسم ملامحه ومقومات بنائه، وكان من الطبيعي أن يقتضي السياق المنطقي لوحدة الموضوع، أن يحدد على نحو قصدي الغاية من وراء مراده فقال:

فذاك همي وَغزْوي أستغيثُ به إذا استغثْتُ بَضافي الرأسِ نَغّاقِ[1]

إن خروج الشاعر على النظام القبلي الذي تواضع المجتمع على نظمه وأسلوب عيشه تركه وحيداً يعاني أزمة حادة، فالوعاء الاجتماعي البديل والنظام الذي يسيّره غير متوافر على أرض الواقع، فتحولت حياته إلى وحدة قاتلة تؤنسها في حالات قليلة ثلة من المطاردين الذين تلاحقهم جرائر أعمالهم، وتحاصرهم متطلبات حياتهم الجديدة، ومقومات ديمومتها واستمرارها، لذلك وجب عليه أن يحلم بتشكيل الإنسان المتوافق مع هذه الحياة، وعلى الرغم من وجود مشترك كبير لمواصفات الإنسان في الحياة القبلية الاعتيادية، وبين ما يؤمله الشاعر ويرتئيه، بيد أننا نلحظ تركيزاً شديداً على المقومات البدنية والقوى الجسدية، وعلى الفطنة المستمدة من سداد الرأي، وعلى القول الذي يعيي الآخرين في صرامة القيادة، وكلها عوامل تؤهل الإنسان المراد للوفاء بمتطلبات الحياة الجديدة، والتآلف مع مقتضياتها القائمة على الغزو والسلب والإغارة، أساس حياة الصعاليك وسبيل تدفقها.

وانطلاقاً من تلك الرؤية جعل الإنسان البديل والبحث عنه، هماً ملازماً، واضطره إلى تقديمه مغيثاً يسند الأخرين ويفتديهم، ينصرف إلى الإغارة بحواسه كلها، وقدراته جميعها، لا يشغله عنها شيء، لأن الخطأ يعني الهلاك، والفوز يعني السيطرة على الأسلاب وجمعها، وتمكين الحياة من الاستمرار، وأشار ابن الأنباري[2] نقلاً عن أحمد بن عبيد إلى الرابط بين بغية الشاعر وما يعول عليه الإنسان المأمول بالقول "فهذا الذي ذكرت، على مثله أعول، ومثله أطلب وأغزو لأصحبه ويصحبني".

فيما سبق من أبيات، يكون الشاعر قد وفى بالشروط الموضوعية التي ارتضاها لإنسانه المأمول المستغاث به في الغزو والحياة، بيد أن "الأنا" المتورمة بفعل الواقع الاجتماعي الجديد، وما خلفته مأساته الخاصة من مشاعر الرفض بعد طرده من القبيلة، تعود مرة أخرى فتكشف عن نفسها قوة بدنية استثنائية مؤهلة، لا يقف عند إرادتها حدود، إلا حدود الغاية المرتجاة، والهدف الذي يحدده

(1)ـ الضافي: الكثير السابغ ـ والنغّاق: ذو الصوت القبيح.
(2)ـ ديوان المفضليات، ابن الأنباري، 5/1.

الشاعر لنفسه، ولا ينسى الشاعر في سياق الكشف عن ذلك أن يطلعنا مرة أخرى على بعض المظاهر العامة لحياة الصعاليك، وما فيها من نصب، وما تستلزمه من إرادة. يقول الشاعر:

وقُلَّةٍ كَسِنان الرمح بارزةٍ ضَحْيَانَةٍ في شهور الصيف مِحْراقِ[1]

بادرت قُنَّتَها ـ صحبي وما كَسِلوا ـ حتى نَمَيْتُ إليها قَبْل إشراقِ[2]

لا شيءَ في رَيْدِها إلاّ نعامتُها منها هزيمٌ ومنها قائمٌ باقِ[3]

بشرثةٍ خَلَقٍ يُوقَى البَنان بها شَددت فيها سَريْحاً بعد إطراقِ[4]

لم يكن الحديث عن القُلَّة مجرد افتتان وصفي، وأحسب أنه لم يكن غاية الشاعر القصدية على وجه التحديد، وإنما ارتبط بالوضوع العام وما ألمحنا إليه من حديث عن الذات النموذج والمثل، فالمخاطر المتأتية عن صعود القُلَّة، وتسنم ذروتها الخطرة، يعادل في شدته شدة سنان الرمح إذا طُعِن به، ولا يقدم على ذلك إلا كل موقن بالقتل. وإذا أضيف إلى ذلك نتوءُها غير الطبيعي، وأجواء الحرارة في شهور الصيف المحرقة، يمكن إدراك حجم المخاطر التي تحيط بتسلقها، ومع ذلك كله بادر الشاعر، فصعد إليها حتى بلغ ذروتها قبل شروق الشمس، بازّاً أقرانه، متفوقاً عليهم، على الرغم من شدة هؤلاء الأقران وقوتهم، وتقدم الجملة الاعتراضية "وما كسلوا" إيحاء دالاً على قدراته الاستثنائية بينهم، وتميزه منهم، ولتنبئ على نحو إضافي عن تضخم الذات، والتأكيد على الأنا الفردية حتى بعد خروجه من دوحة الحمى القبلية.

ولكي يؤكد الشاعر حضوره في الوصول إلى الذروة، يقدم كشفاً حسياً بصرياً لما رآه في القمة، إذ ثمّة بضع خشبات منصوبة يستظل بها الربيئة، تقع عن حدود القمةِ وحافتها المشرفة على الهواء. إن هذه التفاصيل الدقيقة، تُعَد في واحدٍ من الوجوه تعبيراً عن صدقه في القول، وإثباتاً لقدراته الجسدية التي عرضها من قبل، وتقدم للمتلقي لمحات عن شظف حياة الصعلوك، وتفاعله مع سير تواترها اليومي. إن القوة التي تغالب الموت لتستقر في معترك حياة يموج بالمخاطر، وبرؤى الموت المفاجئ الذي قد يختفي عند كل منعطف، تأخذ تلاوينها الدالة على البؤس الشديد في صورة الشرثة الخَلَق الممزقة، وتعدُ مثالاً حياً عن ضعف الإمكانات المادية التي تسيطر على حياة الصعلوك الضنكة. وفي ضوء ذلك يمكن تفسير ظاهرة التورم في الحديث عن عناصر القوة البدنية التي يراها الشاعر ويدعو إليها، وما تجيش به النفس الإنسانية الطامحة إلى الحياة، المتعلقة بها لتحقيق المعادلة الصعبة بين ضعف الإمكانات المادية والبؤس الاجتماعي من جهة، والتعويض عنهما بالقوة البدنية

---

[1] ـ القلة: أعلى الجبل دقيقة وطويلة يصعب صعودها ـ ضحيانة: بارزة.

[2] ـ القنة: أعلى قمة في الجبل.

[3] ـ الريد: حرف الجبل المشرف على الهواء ـ النعامة: خشبات في أعلى الجبل يستظل بها الربيئة ـ الهزيم: المتكسر المتقطع.

[4] ـ الشرثة: النعل الخلق ـ السريح: القد والسير الذي يشد به النعل ـ الإطراق: أن يجعل تحت النعل مثلها.

والرأي السديد والحزم في القيادة من جهة أخرى.

وعلى الرغم مما يعتور الأبيات من ألفاظ صعبة وكزّة، تجعلها غريبة غير مأنوسة، فإننا نحسب أن وضعها وسياقها كانا منطقيين، لأنها تعدّ مسميات لمواقع مستخلصة من واقع البادية والصحراء عبر نموجاتها (التضاريسية) وهي المواطن التي يلجأ إليها الشاعر وأمثاله في ظروف الحصار المضروب عليهم من كل صوب، لذلك تتلاشى أسماء الفاعلين ومبالغاتها، ليأتي التعبير اللغوي المعادي وصفياً منساباً، مشكلاً استكمالاً لوثيقة معبرة عن واقع الحياة كما شهده الشاعر وأقرانه من الصعاليك.

تطلّب إبراز الجانب الجسدي وعناصر قوته تقديم الجانب الخَلْقي لذات الشاعر فيما سبق من أبيات، وكان من الطبيعي، وتأسيساً على وحدة الموضوع وسياقه المنطقي، أن يستدركه بعرض الجانب الخلقي. وانطلاقاً من طبيعة حياة تأبط شراً، وحياة غيره من الصعاليك ومقتضياتها، يأتي الكرم سمة بارزة وعلامة مميزة. بيد أن طريقة العرض في الجانب الإبداعي لم تكن على نحو مباشر، فاتخذت طريقها رداً على اللائمين العاذلين الذين ألحوا على تأنيبه لتبذيره أمواله وإنفاقه بشكل غير مسوّغ، وتطلب ذلك إجراء مناقشة موضوعية، وقد عبر عن ذلك بالقول:

بَلْ مَنْ لِعَذَّالَةٍ خذَّالَةٍ أشِبٍ ... حَرَّقَ باللّوم جِلْدي أيَّ تَحْراقِ[1]

يقولُ أهلكْتَ مالاً لو قَنِعْتَ بهِ ... من ثَوْبِ صِدْقٍ ومن بَزٍّ وأعلاقِ[2]

ينتقل الشاعر من الجانب الخَلْقي إلى الجانب الخُلُقي بحرف العطف دلالة على تكامل الجانبين في ذهنه، ووحدة الموضوع الذي يرمي إليه، فيعظم من شأن العذال مستخدماً أسلوب الاستفهام الاستنكاري، وكأنه يلمح إلى دقة الحجج ومنطقيتها، بحيث لا يتمكن من الرد عليها إلا صاحب رأي قاطع كان قد أفصح عنه بأنه يعي غيره، ويصرم آراءهم، لتعود مرة أخرى وتصب في كيان الذات المتورمة. ويبدو تأثير جماعة العاذلين المعترضين على سلوكه في إنفاق المال شديداً مما دفعه إلى معادلة وضعهم باستقدام أقصى غايات التعبير اللغوي، التي ارتسمت مبالغة مشددة، وتتعمق على نحو أوضح في الصورة التي قاربت فيها وضع المعترضين، ليجعلها في مصاف الحروق الشديدة التي تجعل الجلد متهتكاً.

ويعرض تأبط شراً حجج العاذل ومنطقه المستنبطة من واقع الحياة الداعي إلى القناعة وإلى تسخير المال لتأمين سبل الحياة ومستلزماتها المادية من الثياب والحوائج، وفق الظروف الاعتيادية ومنطقها، وليس في ظروف الحياة الجديدة التي آل إليها الشاعر وما تفرزه من معطيات جديدة، ثم ينبري للرد عليها عبر مناقشة هادئة استمدّ مقوماتها من حقائق الحياة ورؤيته الخاصة لها فيقول:

(1)ـ الأشب: المخلط عليه المعترض.

(2)ـ الأعلاق: جمع علق وهو ما كرم من سيف أو ثوب أو نحوه.

عاذلتي إنَّ بعضَ اللَّوم منفعةٌ وهل متاعٌ وإن أبقَيتَه باقِ

إني زعيمٌ لئن لم تتركوا عَذلي أنْ يسألَ الحيُّ عني أهلَ آفاقِ[1]

أن يسألَ القومُ عني أهلَ معرفةٍ فلا يُخبرهمُ عن ثابتٍ لاقِ

يستدرج الشاعر لائمه استدراجاً طفيفاً، فيقر بوجود وجوه المنفعة لبعض اللوم، لكنه سرعان ما يرتد عبر أسلوب الاستفهام الاستنكاري ناهضاً لرد الحجة، مردداً الحقيقة الأزلية التي تفرزها الحياة، إذ أن كل الأمتعة والحوائج التي يحتويها الإنسان ويستخدمها، آيلة إلى الزوال، كما الإنسان نفسه، وتنتفض إرادة الحرية التي تأبى إخضاع النفس لمعارف المجتمع وقوانينه التي رفضها الشاعر قبلاً، مهدداً عذاله وخذاله بقطع ما تبقى معهم من صلات، والانطلاق إلى الآفاق الرحبة في مجاهل الأرض، التي لا يعرفها ويصل إليها أحد، حتى أهل الخبرة والدراية، لن يتمكنوا من استقصاء مكانه ومعرفة السبيل إليه، فهل احتكار معرفة المكان المختزن لدى الشاعر، يعد معادلاً للإدراك العام الذي يتنبأ به تأبط شراً انطلاقاً من موقع الشاعر الريادي بشكل عام، وما يمثله من وعي أكثر رقياً ومعرفة من الآخرين؟!..

وإذ يصرم الشاعر القول، ويُعيي الآخرين منذراً بالقطيعة، يضع ختاماً للمناقشة رافضاً قيود المجتمع، وبعضاً من مفاهيمه السائدة، مفصحاً عن رأيه: بأن على المرء أن يسدَّ ثلم الفقر وفروجه حتى يلاقي الموت، ويختتم القصيدة ببيان مكانته التي كان قد ألمح إليها عبر ما استقر من أبيات على نحو قصدي مباشر، وفي أحيان قليلة، ولمع بسيطة على نحو غير مباشر، يقول الشاعر:

سدّد خِلالَكَ من مالٍ تُجمّعُه حتى تُلاقي الذي كلُّ امرئٍ لاقِ

لتقرعَنَّ عليَّ السنَّ من ندمٍ إذا تذكَّرتَ يوماً بعضَ أخلاقي

وتتخذ ظاهرة الرفض لمنطق اللائمين بعدها في لغة الشاعر الخاصة، مرتسمة في فعل الأمر الذي يملأ الساح "سدّد"، وما يوحي به من رأي حازم، وما يدل عليه من بعد تبشيري يعد بإنفاق المال المكتسب وفق الشروط التي يحددها الإنسان نفسه، كما تبدو جليّة في لام الأمر التي تتصدر فعل "تقرع" وما والاه من نون التوكيد الثقيلة، كل ذلك بقصد بيان حالة الفراغ الخلقي الكبير الذي سيخلفه الشاعر في حال ارتحاله، والقيمة المعنوية التي يؤمنها على آرائه ورؤيته للحياة.

كان الشاعر منذ البداية، يحلم بإنسان جديد، يحمل مواصفات تتطلبها طبيعة حياة الصعاليك الجديدة، والتي انتهى إليها طوعاً أو كرهاً، وظل العمود الفقري لمواصفات الإنسان المبتغى، يتردد صداه على نحو مستقل، أبدعه ذهن الشاعر وفكره وفهمه، غير أن العامل الموضوعي لم يستمر متصاعداً، مما دفع بالذات الشاعرة لأن تتخذ من نفسها مثالاً دالاً، محددة الغاية المزجوة والوظيفة

(1)ـ الزعيم: الكفيل.

الاجتماعية لها بالغزو والإغارة. مما أدى والحال هذه إلى وحدة الموضوع في القصيدة، بحيث آل إلى كل واحد، ولن يؤخذ المتلقي بالانعطافات والفرج التي بدت واسعة بعض الأحيان، في أثناء الحديث عن ليلة صدامه مع فرسان بجيلة ومغامرته وأقرانه معهم، وكذا الأمر في ليلة تسنمه ذرى القلة ونعامتها المهجورة، فإن الانعطافين يقعان تحت سقف الذات المثال.

وظلت مشاعر الرفض مهيمنة على أحاسيس الشاعر، تنبض متفجرة منبئة عن ذلك التعادل المحبب بين فراره من فرسان بجيلة، ومن الإنسان الذي لا يقوم بمقومات الصداقة، واستمرت المشاعر متأججة في فراره من العذال والخذال الذين يأخذون عليه طريقه في الإنفاق، إذ تنامى الرفض ليغدو انقلاباً على القيود. وأحسب أن رفض منطق العذال ولومهم، يخفي تحت أعطافه رفضاً أوسع لقيود اجتماعية رأى فيها الشاعر تكبيلاً لحريته الفردية، وآثر الخلاص من إسارها، محاولاً استجماع قوة تعزز مفهومه وتبعثه واقعاً معيشاً..

لقد تمكن الشاعر من السيطرة التامة على موضوع النص الأساسي، وظلت مشاعر الرفض متأججة جامحة، مما يدعو إلى القول: إن قصيدة تأبط شراً حققت عنصرين لازمين لما سماه النقاد[1] وحدة القصيدة، وجعلتها أحد النماذج المهمة الدالة على ذلك..

خلاصة:

تحاول هذه الدراسة عرض نصٍّ من الشعر العربي القديم، لتبرهن من خلاله على وحدة القصيدة، فتختار قصيدة الشاعر تأبط شراً، لا لتعمم القاعدة على الشعر القديم كله، بل لتشير إلى أن ثمة نصوصاً فيه حملت الكثير من المقومات الدالة على الوحدة.

وتقدم دراسة النص وتحليله كشفاً بوحدة الموضوع، ترتكز على إبراز المشاعر الواحدة التي هيمنت عليه، ذلك أن العنصرين يعدان الأكثر تداولاً عند النقاد في حديثهم عن وحدة القصيدة وفي سياق العرض يبتدئ حلم الشاعر بإنسان جديد يمتلك مقومات القوة البدنية، والصبر على الشدائد، والذكاء اللمّاح، والحزم في القيادة، وتبرز على نحو واضح الذات الشاعرة، فتقدم نفسها مثالاً دالاً على تضخم "الأنا" لتعادل الانسلاخ الاجتماعي بعد سقوط الحماية القبلية عنها، ويتخلل ذلك كله استطرادات تدور في فلك الفكرة الرئيسية، وتعدّ الاستطرادات وثيقة تنبئ عن حياة الشاعر الخاصة، وتكشف طيفاً من حياة الصعاليك، وما يكتنفها من شظف وضنك.

•••

(1)ــ قضايا النقد الأدبي والبلاغة، محمد زكي العشماوي، 15، والصورة البلاغية عند عبد القاهر الجرجاني، أحمد علي دهمان، 118/1، وتاريخ الشعر العربي حتى أواخر القرن الهجري الثالث، نجيب البهبيتي، 53.

المصادر والمراجع

1 ـ الأغاني: لأبي الفرج الأصفهاني ـ دار إحياء التراث العربي ـ بيروت (صورة عن طبعة دار الكتب) القاهرة ـ 1963 م.

2 ـ بناء القصيدة العربية: ليوسف بكار ـ دار الثقافة للطباعة والنشر ـ القاهرة ـ 1979م.

3 ـ تاريخ الشعر العربي حتى أواخر القرن الهجري الثالث: لنجيب محمد البهبيتي ـ دار الفكر ـ القاهرة ـ الطبعة الرابعة ـ 1950م.

4 ـ دراسات في الشعر الجاهلي: ليوسف خليف ـ دار غريب للطباعة والنشر ـ القاهرة دون تاريخ.

5 ـ ديوان المفضليات: بشرح القاسم بن محمد بن بشار الأنباري ـ عني بطبعه وتحقيقه كارلوس يعقوب لايل ـ مطبعة الآباء اليسوعيين ـ بيروت ـ 1930م.

6 ـ الصورة البلاغية عند عبد القاهر الجرجاني: لأحمد علي دهمان ـ منشورات وزارة الثقافة، دمشق ـ الطبعة الثانية ـ 2000م.

7 ـ العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده: لابن رشيق القيرواني ـ تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد ـ دار الجيل ـ بيروت ـ الطبعة الرابعة ـ 1972م.

8 ـ قضايا النقد الأدبي والبلاغة: لمحمد زكي العشماوي ـ دار الكاتب العربي للطباعة والنشر ـ دون تاريخ.

9 ـ لسان العرب: لمحمد بن مكرم بن منظور ـ دار صادر ـ بيروت ـ دون تاريخ.

□□□

المدرسة والكتّاب وأصولهما اللغوية والتّاريخية

د.عبد الحقّ زريوح(*)

الملخص

تُحاول هذه المقالة أن تتبّع، لغوياً وتاريخياً، كلاً من المدرسة والكُتّاب عبر تاريخهما الطّويل: فـ"المدرسة" عرفت معاني مختلفة في مسيرة الحضارة العربية الإسلامية، بدءاً من العصر الجاهلي إلى يومنا هذا. ودخلت اللّسان العربي، من الوجهة الدّينية، قبل أن تصل لمعناها الحديث.

ويذهب بعض المؤرّخين إلى أنّ كلمة "مدرسة" ذات أصل عبري، وأنّ اليهود استعملوها بمعنى معهد، تُدرّسُ فيها التّوراة.

وثمّة مقرّ تربوي آخر، هو الكُتّاب: مفرد كتاتيب؛ ذو أصل عربي لغوياً، عكس "المدرسة" اللّفظة الدّخيلة على اللّسان العربي. وهو يعني المكان الذي يتعلّم فيه الصّبيان مبادئ القراءة والكتابة وأوليات المعرفة العمومية. و"كتّاب"، في الأصل، جمع كاتب. واللّفظ أُطلِق على مكان تعلّم الصّبية للمجاورة.

بيد أنّ ميزة المدرسة على الكُتّاب تتبدّى في أنها تهيّئ المساكن للطلاّب أحياناً، وتوفّر لهم الجرايات، لذلك فإنّها لابدّ أن تُحكم تنظيماً يخضع الطّلاب له.

ومن المفيد التذكير بأنّ نظام التّعليم، في الكتاتيب، كان شائعاً ومعمولاً به أيّام النّبي ﷺ، مستمرّاً حتى عهد الخلفاء الرّاشدين، وبني أمية في الأمصار الإسلامية. ولم يتفرّد المشرق العربي وحده بهذه الكتاتيب، بل عرفها المغرب العربي، في وقت متقدّم أيضاً.

(*) أستاذ محاضر بكلية الآداب/ جامعة تلمسان/ الجزائر..

المدرسة والكُتّاب وأصولهما اللّغوية والتّاريخية

تعنـــي المدرسة في عصرنا الرّاهن تلك المنشأة التي تستقبل التلاميذ لتلقّي العلم، والأخذ بأسباب المعرفة على أيدي مدرّسين مختصّين، كلّ في مجال تخصّصه. وقد درج المعاصرون على استخدام كلمة "مدرسة" للدّلالة على منهج فكري أو طريقة فنية معيّنة، تحكمها جملة من المعايير والقواعد.

ولـم تصـبح "المدرســة" كلمة دالّة على وسيلة تربوية إلا بعد أن عرفت معاني مختلفة في مسيرة الحضــارة العربــية الإســلامية، بدءاً من العصر الجاهلي إلى يومنا هذا. ودخلت كلمة "مدرسة" اللّسان العربــي، مــن الوجهــة الدّينــية، قبل أن تصل معناها الحديث؛ فقد دلّت، في البداية، على التّعليم الدّيني البحــت؛ فابــن العــبري استعمل كلمة "أسكول" بالمعنى الدّيني للمدرسة؛ فعندما عرض لترجمة "متّى بن يونــس"، قال: "وكان في بغداد في خلافة الرّاضي، بعد سنة عشرين وثلاثمائة، وقبل سنة ثلاثين، متّى بن يونــس المنطقي النّصراني، عالم بالمنطق شارح مكثر وطيّ الكلام قصده التعليم والتّفهيم، وهو من أصل دير قني ممّن نشأ في "أسكول" مار ماري. قرأ على "روفيل" و"بنيامين" الرّاهبين اليعقوبيين"[1].

و"أسكول" لفظة يونانية معناها مدرسة، وباللّغة الفرنسية ECOLE، وبالإنجليزية SCHOOL. ويذهــب بعــض المؤرّخيــن إلى أنّ كلمة "مدرسة" ذات أصل عبري، وأنّ اليهود استعملوها بمعنى معهد، تُدرّسُ فيها التّوراة. وهي من كلمتي "مدرش" و"مدراش"؛ أي بحث نصّ وشرحه[2].

وحين جاء الإسلام، استعملت كلمة "مدرسة" كاستعمالها لدى اليهود؛ إذْ أُطلقت على المكان الذي يُدرّسُ فيه القرآن، وتُدرّس فيه التّوراة. قال ابنُ منظور: "والمدراس: البيت الذي يُدرّس فيه القرآن، وكذلــك مدراس اليهود. وفي حديث اليهودي الزّاني: فوضع مدراسها كفّه على آية الرّجم؛ المدراس صــاحب دراسة كتبهم.. ومنه الحديث الآخر: "حتّى أتى المدراس"؛ هو البيت الذي يدرسون فيه"[3]. والقــرآن نفســه لم يستخدم كلمة "درس" إلاّ وهي مرتبطة بالمعنى الدّيني الذي أشرنا إليه قبل حين؛ ففي معرض الحديث عن اليهود، يقول الله تعالى: ﴿وكذلك نُصرّفُ الآيات، وليقولوا درستَ، ولنبيّنهُ لقــوم يعلمــون﴾[4]. "قــرأ أبو عمرو وابنُ كثير: "دارست" بالألف بين الدّال والرّاء، كفاعلت، وهي قــراءة علــي وابــن عــبّاس وســعيد بن جبير ومجاهد وعكرمة وأهل مكة.. دارست أهل الكتاب ودارســوك، أي ذاكــرتهم وذاكروك"[5]؛ "فالحجة لمن أثبت الألف أنّه أراد: قارأت وذاكرت غيرك فاســتفدت. والحجّــة لمــن حذفها، أنّه أراد: قرأت لنفسك وعلمت"[6]، ويقول أيضاً: ألم يؤخذ عليهم

---

(1) - مقــال "التعلــيم عند المسلمين في بداياته وتطوراته عبر مراحله ومناهجه ومؤسّساته: "طه الولي، مجلة الفكر العربي (اللّيبية)، ع20، ص:0: مارس ـــ إبريل 1981، ص19.

(2) - انظر: المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام: د. جواد علي، 714/8.

(3) - لسان العرب 80/6.

(4) - من سورة الأنعام، الآية: 105.

(5) - الجامع لأحكام القرآن: القرطبي، 58/6.

(6) - الحجّة في القراءات السّبع: ابن خالويه، ص122.

ميـثاق الكتاب ألاّ يقولوا على الله إلاّ الحقّ. ودرسوا ما فيه"[1]. و"درسوا ما فيه" إشارة إلى التّوراة؛ لأنّ الخطاب، هنا، موجّه لليهود.

وثمّـة مقـرّ تربوي آخر، هو الكُتّاب: مفرد كتاتيب؛ ذو أصل عربي لغوياً، عكس "المدرسة: اللّفظة الدّخيلة على اللّسان العربي. وهو يعني "المكان الذي يتعلّم فيه الصّبيان مبادئ القراءة والكتابة وأولـيات المعـرفة العمومية"[2]. و"كُتّاب"، في الأصل، جمع كاتب، ثمّ أطلق اللّفظ على مكان تعلّم الصـبية للمجـاورة. "والمكتـب: موضع الكتاب. والمكتب والكتّاب: موضع تعليم الكتّاب، والجمع الكتاتيـب والمكاتـب. ويقول المبرّد: الكتب موضع التّعليم، والمكتب المعلّم، والكتّاب الصّبيان. قال: ومن جعل الموضع الكتّاب فقد أخطأ"[3].

وفـي معرض حديث ابن الأثير (ت237هـ) عن ألفاظ فاتحة الكتاب، قال: "وإذا نظرنا إلى ما اشـتملت عليه من الألفاظ، وجدناها سهلة قريبة المأخذ، يفهمها كلّ أحد حتّى صبيانُ المكاتب وعوامّ السّوقة"[4]. فالمكاتب هي أمكنة تعلّم الصّغار.

بيد أنّ ميزة المدرسة على الكُتّاب تظهر "في أنّها تهيّئ المساكن للطّلاب، وتوفّر لهم الجرايات. ولذلـك، فإنّها لابدّ أن تحكم تنظيماً يخضع الطّلابُ له"[5]. وقد وضّح هذا التّنظيم، مفصّلاً، الشيخ أبو محمـد عـبد الله بـن محمد بن موسى العبدوسي خطيب القرويين (ت849 هـ) بقوله: "إنّما يسكن المدرسـة من بلغ عشرين سنة فما فوقها، وأخذ في قراءة العلم ودرسه بقدر وسعه، ويحضر قراءة الحـزب صـبحا ومغربا، ويحضر مجلس مقرئها ملازماً لذلك، إلاّ لضرورة من مرض وشبهه من الأعـذار المبيحة لتخلّفه. فإذا سكن فيها عشرة أعوام ولم تظهر نجابته، أخرج منها جبرا لأنّه يُعطّل الحـبس.. وكذلك لا يجوز أن يعير بيتاً تحت يده بالمدرسة، فإنّه لم يجعل له إلا السّكنى به خاصّة.. وكذلـك لا يجوز لمن ينقطع للعبادة ويترك دراسة العلم سكنى المدرسة؛ لأنّها لم تُحبس لذلك، وإنّما حُبسـت لمـن يتعبّد بقراءة العلم، مع عبادة لا تشغله عن القيام بما قصده المحبس من العكوف على دراسة العلم وشبهها من حضور مجالس العلم"[6].

ومـن المفـيد التّذكير، بأنّ نظام التّعليم، في الكتاتيب، كان شائعاً ومعمولاً به أيّام النّبي ﷺ، مستمراً

---

(1) - من سورة الأعراف، من الآية: 169.

(2) - مقال "طه الولي" السّابق، ص21.

(3) - لسان العرب، 699/1.

(4) - المثل السّائر في أدب الكاتب والشّاعر، 157/1.

(5) - مقال "نبذة عن المدرسة في المغرب حتّى أواخر القرن التّاسع الهجري في ضوء كتاب المعيار للونشريسي": وداد القاضي، مجلة الفكر العربي، ع21، س3 مايو ـ يوليو 1981، ص72.
وميزة المدرسة على المسجد أنّها "تحوي أماكن للطّلبة يستقرّون فيها مدّة مزاولتهم للعلم، لا يفكّرون في أمر مسكن ولا ملبس ولا مـأكل. بل يجدون هنالك كلّ ما تحتاج إليه حياتهم ممّا يجود به الأمراء والفضلاء والأعيان". (كتاب الجزائر: أحمد توفيق المدني، ص87).

(6) - المعيار: الونشريسي، 34/7.

حتّى عهد الخلفاء الرّاشدين ﷺ[1]، وبني أمية في الأمصار الإسلامية. ولم يتفرّد المشرق العربي وحده بهذه الكتاتيب، بل عرفها المغرب العربي، في وقت متقدّم أيضاً. ويعود ذلك إلى اهتمام الخلفاء والعمّال والقواد بها؛ إذ كانت عنايتهم موجّهة إلى تعميم الدّعوة الإسلامية، ونشر اللّغة العربية، بوصفها لغة القرآن الكريم والحديث الشّريف؛ فقد نقل ابنُ عذاري المرّاكشي أن موسى بن نصير، عندما أنعم الله عليه بفتح بلاد البربر في المغرب، "أمر العرب أن يُعلّموا البرابر القرآن وأن يفقهوهم في الدين.. وترك موسى بنُ نصير سبعة عشر رجلاً من العرب، يعلّمونهم القرآن وشرائع الإسلام. وقد كان عقبةُ بنُ نافع ترك فيهم بعض أصحابه يُعلّمونهم القرآن والإسلام، منهم شاكر صاحب الرّباط وغيره"[2]. وتظهر هذه العناية بالكتّاب، أكثر، وما يتعلّق به من أصول وآداب، يلتزمها المعلّم والمتعلّم على حدّ سواء، فيما كان من مؤلّفات في عهود متقدّمة من تاريخنا العربي الإسلامي، مثل "كتاب آداب المعلّمين" لابن سحنون المغربي[3] (ت256هـ). ولعلّه أقدم كتب التّربية، فيما نعلم، وفيه معلومات قيّمة تؤرّخ للقواعد التي كان يتّبعها المربّون العربُ في التّعليم منذ فجر الإسلام حتّى أواسط القرن الثّالث الهجري. وفيما يلي عرض لما جاء فيه من عناوين تدل على تقصّي المؤلف وإحاطته[4]:

1. ما جاء في العدل بين الصّبيان/ *2*. باب ما يكره محوه من ذكر الله تعالى، وما ينبغي أن يفعل من ذلك/ *3*. ما جاء في الأدب، وما يجوز من ذلك وما لا يجوز/ *4*. ما جاء في الختم، وما يجب في ذلك للمعلّم/ *5*. ما جاء في القضايا بعطية العيد/ *6*. ما ينبغي للمعلّم أن يخلي الصّبيان فيه/ *7*. ما يجب على المعلّم من لزوم الصّبيان/ *8*. ما جاء إجازة المعلّم ومتى تجب/ *9*. ما جاء في إجارة المصحف وكتب الفقه وما شابههما.

ولا تزال الكتاتيب في الجزائر، وإن قلّ عددها اليوم، تلتزم بجلّ هذه القواعد، وبخاصّة في المدن التّاريخية كتلمسان، وفي القرى مثل منطقتي بني وعزان وبني سنوس؛ ففي المنطقة الثانية الذكر، مثلاً، لا يزال طلبة القرآن الكريم يُحافظون على عادات الماضي، وهي محمودة مفيدة؛ من ذلك أنّهم مختلفو المشارب، وليسوا من ناحية واحدة، ولذلك يُطلق عليهم اسم المسافرين. وتحكمهم داخل كُتّابهم، مع شيخهم المشرف على حفظهم، جملة من القواعد، بمثابة النّظام الدّاخلي، بدءاً بأكلهم وشربهم اللّذين يُكلّف بهما أهل المنطقة، كلّ حسب قدرته. ويطلق على مجموع ما يقدّم لهم من الطعام اسم "المخلوط"، وهو يضم أنواع المأكولات مختلطة في طبق واحد كبير، يقدم بعد قراءة كلّ حزب، أو بعد ختمهم القرآن كلّه حفظاً. فحينئذ تُقام حفلات دينية يُدعى إليها النّاس. يُضاف إلى ذلك التزامهم باحترام العطل والمواظبة على حضور الدّروس.

---

(1) - مقال "طه الولي" السّابق، ص22.

(2) - البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، 42/1.

(3) - وهو مما رواه محمّد بن سحنون عن أبيه سحنون الفقيه المعروف. وقد طبعه العلاّمة التونسي حسن حسني عبد الوهّاب عام 1913م. ونشره، بعد ذلك، الدّكتور أحمد فؤاد الأهواني في كتابه "التربية في الإسلام"، كما قدّم له وحقّقه: الدّكتور محمود عبد المولى.

(4) - انظره مفصّلاً في: "كتاب آداب المعلّمين"، تحقيق: د. محمود عبد المولى، ص ص74 ـ 97.

وجديــر بالذِّكر، أنّ الاقتصار على تعليم الأطفال القرآن حفظاً، كان قاعدة عامّة، وعادة شائعة، لا تــزال إلى اليوم. تلتزم بها الكتاتيب، من حيث "أخذهم أثناء المدارسة بالرّسم[1] ومسائله واختلاف حملة القرآن فيه، لا يخلطون ذلك بسواه في شيء من مجالس تعليمهم، لا من حديث ولا من فقه ولا مــن شــعر ولا مــن كلام العرب، إلى أن يحذق فيه أو أن ينقطع دونه، فيكون انقطاعه في الغالب انقطاعاً عن العلم بالجملة"[2].

وعلــى كلٍّ، فإنّ ابنَ خلدون كان يستحسن طريقة أبي بكر بن العربي في التّعليم؛ لأنّه كان يُقدّم تعليم العربية والشّعر على العلوم الأخرى ثمّ الحساب، ثمّ الانتقال إلى درس القرآن الكريم. غير "أنّ العوائــد لا تساعد عليه، وهي أملك بالأحوال ووجه ما اختصّت به العوائد من تقديم دراسة القرآن، إيــثاراً للتّــبرك والثّواب، وخشيةَ ما يعترض الولد في جنون الصِّبا من الآفات والقواطع عن العلم، فيفوته القرآن"[3].

ولابــدّ، فــي ذلك كلّه، من حسن التّعامل مع المتعلّمين الصِّغار، كاجتناب الشّدّة؛ "لأنّه من سوء الملكــة. ومــن كان مرباه بالعسف والقهر من المتعلّمين أو المماليك أو الخدم، سطا به القهر وضيّق علــى الــنّفس فــي انبساطها، ودهب بنشاطها ودعاه إلى الكسل، وحمل على الكذب والخبث، وهو الــتّظاهر بغــير ما في ضميره، خوفاً من انبساط الأيدي بالقهر عليه، وعلّمه المكر والخديعة لذلك، وصارت له هذه عادة وخلقاً"[4].

وزيادة على "آداب المعلّمين"، ثمّة مؤلّف آخر يتمثّل في "الرّسالة المفصّلة لأحوال المعلّمين وأحكام المعلّمين والمتعلّمين" للقابسي[5] (ت403هــ)، وقد نشرها الأستاذ أحمد فؤاد الأهواني[6] (ت 1970م)، بيــنما صُــدِّرت بشــرح "الإيمان" و"الإسلام" و"الإحسان" والاستقامة". أمّا فصوله فهي: 1. ما جاء في فضــائل القــرآن، ولمــن تعلّمه وعلّمه، وآداب حامله، ومن يُعلّم الإناث/ 2. ما يأخذه المعلّمون على المتعلّمين، وما يصلح أن يُعلّم للصّبيان مع القرآن وما لا يصلح، وهل يُعلّم المسلم النّصراني والنّصراني المســلم؟/ 3. سياسة معلم الصّبيان وقيامه عليهم وعدله فيهم، وكيف يُرتّب لهم أوقاتهم لدرسهم كتابتهم، وأوقــات بطالتهم، وحدّ أدبهم إيّاه، والمكان الذي يُعلّمهم به، وهل يشترك علمان أو أكثر؟/ 4. الأحكام بين المعلّمين والصبيان/ 5. خاتمة في معنى الحديث النبوي الشّريف: [نزل القرآن على سبعة أحرف].

وكتاب "جامع بيان العلم وفضله" للمحدّث الرّاوية أبي يوسف بن عبد الله بن محمّد بن عبد البرّ ابن

---

(1) - هو حملة القواعد المتواترة التي تُعنى بكيفية كتابة القرآن الكريم.

(2) - المقدّمة: ابن خلدون 701/2.

(3) - نفسه: ص703.

(4) - نفسه.

(5) - هــو أبــو الحســن علي بن محمّد بن خلف المعافري. كان إماماً في الحديث والفقه والأصول. من مؤلّفاته: "الممهد" في الفقه و"أحكــام الدّيانــة" و"المنقذ من شبه التأويل" و"المنبّه للفطن من غوائل الفتن" و"كتاب المعلّمين". للمزيد من المعلومات عن ترجمته، انظر: كتاب الدّيباج المذهّب في معرفة أعيان علماء المذهب. ابن فرحون، ص ص199 ــ 201.

(6) - وذلك ضمن كتابه "التربية في الإسلام" ص ص267 ــ 349.

عاصم النّمري (ت458هـ). وقد نشره، مختصراً، الشّيخ أحمد عمر المحمصاني[1] (ت1951م)، في مطبعة الموسوعات بالقاهرة عام 1900م، ثمّ أعاد نشره، في مجلّدين كاملين، الشّيخ منير عبده آغا. وطُبع بالمطبعة المنيرية بالقاهرة، دونما ذكر للتّاريخ. وممّا جاء في الكتاب: أن المؤلّف بيّن ضرر التّقليد وسوء أثره، وحثّ على الاجتهاد وتحكيم العقل، وتنشئة التّلاميذ على هذا الأساس.

وكتابا "طراز الذّهب في آداب الطّلب" و"أدب الإملاء والاستملاء"؛ وكلاهما للمؤرّخ المحدّث عبد الكريم بن محمّد بن منصور، الشّهير بالسّمعاني (ت562هـ). الكتاب الأوّل مفقود. والثّاني نشره المستشرق الألماني "مكس وبس ويلر" في ليدن عام 1952م. وهو مخصّص لطلبة علم الحديث وآداب استملائه وإملائه وكتابته. وقد جاء في ثلاثة فصول هي: 1. في آداب المملي/ 2. في آداب المتملّي/ 3. في آداب الكاتب.

وكتاب "تعليم المتعلّم طريق التعلّم" للشّيخ برهان الدّين الزّرنوجي (ت571هـ). وقد نقله إلى اللّغة التركيّة الشّيخ عبد المجيد بن نصوح بن إسرائيل، وسمّاه "إرشاد الطّالبين في تعليم المتعلّمين". ومن شُرّاح هذا الكتاب قاضي القضاة زين الدّين أبو يحيى الأنصاري السُّنيكي الشّافعي (ت926 هـ)[2]، والإمام عبد الوهّاب الشّعراني[3] (ت973هـ). أمّا فصوله فهي:

---

[1] - أصل عائلته من مصر. تتلمذ على يد الشيخ محمّد عبده. وأنشأ، في بيروت، مكتبة تجارية باسم "المكتبة الحميدية". وكانت، بمثابة نادٍ للعلماء والأدباء.

[2] - "وسُنَيكة المنسوب إليها بضمّ السّين المهملة، وفتح النّون وإسكان الياء المثناة تحت وآخر الحروف تاء التّأنيث بليدة من شرقية مصر.. واشتغل، رضي الله عنه، في سائر العلوم المتداولة وبرع فيها؛ فقرأ القرآن العظيم على جماعة منهم: الإمام الرّحّالة زين الدّين أبو النّعيم رضوان بن محمّد العقبي، والإمام المقرئ نور الدّين علي بن محمّد ابن الإمام فخر الدّين المخزومي.. وقرأ على العقبي الشّاطبية والرّائية.. وتفقّه بجماعة منهم: شيخ الإسلام ابنُ حجر العسقلاني، وفقيه الوقت الشريف موسى بن أحمد السّبكي.. وقرأ كتاب التبيان في آداب حملة القرآن للنّووي على الشّيخ أبي إسحاق الصّالحي. وأخذ العربية والأدب والأصول والمعقولات عن شيخ الإسلام ابن حجر.. ومؤلّفاته كلّها حافلة جليلة معتبرة مقبولة؛ فما يتعلّق بالفقه منها: "المنهج وشرحه" و"شرحا البهجة الكبير والصّغير"، وسمّاه بالخلاصة، و"شرح الرّوض" و"شرح التّنقيح".. وما يتعلّق بعلم الفرائض "شرحان على الفصول" و"شرح الكفاية" لابن الهائم و"شرح التّفحة القدسية" لابن الهائم أيضاً، و"شرح الطّوالع في أصول الدّين". وما يتعلّق بالتّفسير "حاشية على البيضاوي" و"مقدّمة في البسملة والحملة". وما يتعلّق بالقراءات والتّجويد "مختصر المرشد" للعمادي و"شرح الجزرية". وما يتعلّق بالحديث "شرح البخاري" و"الإعلام بأحاديث الأحكام" و"مختصر الآداب" للبيهقي، و"شرح ألفية العراقي". وما يتعلّق بالتّصوّف "شرح رسالة القشيري" و"شرح رسالة الشّيخ أرسلان"؛ وما يتعلّق بالنّحو والتّصريف "حاشية على ابن المصنّف" و"شرح الشّافية" لابن الحاجب و"شرح الشّذور" لابن هشام".

(الكواكب السّائرة بأعيان المائة العاشرة: نجم الدّين الغزّي، 1/196، 197 ـ 201ـ 202).

ولمزيد من التفاصيل عن المترجم له، انظر أيضاً: نظم العقيان في أعيان الأعيان، السيوطي، ص113.

[3] - "أبو محمد: من علماء المتصوّفين. وُلد في قلقشندة (بمصر)، ونشأ بساقية أبي شعرة (من قرى المنوفية)، وإليها نسبته: (الشّعراني، ويقال الشّعراوي). وتُوفي في القاهرة. له تصانيف منها: "الأجوبة المرضية عن أئمّة الفقهاء والصّوفية" و"أدب القضاة" و"إرشاد الطّالبين إلى مراتب العلماء العاملين" و"الأنوار القدسية في معرفة آداب العبودية" و"البحر المورود في المواثيق والعهود" و"البدر المنير" و"الكبريت الأحمر في علوم الشّيخ الأكبر" و"كشف الغمّة عن جميع الأمّة" و"لطائف المنن يُعرف بالمنن الكبرى" و"لواقح الأنوار في طبقات الأخيار" مجلّدان يُعرف بطبقات الشّعراني الكبرى".

(الأعلام: خير الدّين الزّركلي 4/331، 332).

1. في ماهية العلم/ 2. في النية/ 3. في اختيار العلم/ 4. في تعظيم العلم/ 5. في الجدّ/ 6. في بداية السّبق/ 7. في التّوكل/ 8. في وقت التّحصيل/ 9. في الشّفقة/ 10. في الاستفادة/ 11. في الورع/ 12. فيما يورث الحفظ/ 13. فيما يجلب الرّزق.

وأخيراً، كتاب "**تذكرة السّامع والمتكلّم في آداب العالم والمتعلّم**" لمحمّد بن إبراهيم بن سعد الله ابن جماعة الكناني الحموي الشّافعي[1] (ت733هـ). وفي المصنّف جملة من الإرشادات والمبادئ، على معلّمي الكتاتيب اتباعها والالتزام بها. ومنها ملخصة:

1. الاشتغال بالتّعليم بغية إصلاح النّاشئة، بعيداً عن الطّمع في المال.
2. المحافظة على الشّعائر الدّينية والتخلّق بالخلال الكريمة.
3. التّرفّع عن ممارسة الحرف والمهن إلى جانب اشتغاله بالتّعليم.
4. المحافظة على نظافة الثّياب، وتجنّب الرّوائح الكريهة.
5. الإقبال على التّعليم بعد إجازة العلماء له (للمعلّم).
6. عدم تحرّج المعلّم من قوله: "لا أدري" أو "الله أعلم".

وإذا كان العلماء، على ما ذكرناه، قد صنّفوا كتباً في التربية ضمّت بين جوانحها قواعد للمتعلم والمعلّم، فإنّ الخلفاء ومن في إمرتهم من الأمراء والعمّال، كانوا لا يجدون بأساً في توجيه نظر المعلّمين والمؤدّبين في الكتاتيب والقصور، إلى الاتّصاف ببعض المبادئ والأخلاق في ممارسة رسالتهم التّعليمية. ومن ذلك وصية نقلها الجاحظ عن عتبة بن أبي سفيان أخي معاوية لعبد الصّمد مؤدّب ولده، وهي قوله: "ليكن أوّل ما تبدأ به من صلاحك بنيّ، إصلاحك نفسك، فإنّ أعينهم معقودة بعينك، فالحسن عندهم ما استحسنت، والقبيح عندهم ما استقبحت. علّمهم كتاب الله، ولا تكرههم عليه فيملّوه، ولا تتركهم منه فيهجروه، ثمّ روهم من الشّعر أعفه، ومن الحديث أشرفه، ولا تخرجهم عن علم إلى غيره حتّى يحكموه، فإنّ ازدحام الكلام في السّمع، مضلّة للفهم. وعلّمهم سير الحكماء وأخلاق الأدباء، وجنبهم محادثة النساء، وتهدّدهم بي وأدّبهم دوني، وكن لهم كالطّبيب الذي لا يعجل بالدّواء حتّى يعرف الدّاء، ولا تتّكل على عذري، فإني قد اتّكلت على كفايتك، وزدْ في تأديبهم أزدك في برّي إن شاء الله"[2].

***

(1) - الملقّب ببدر الدّين، المكنّى بأبي عبد الله "قاض، من العلماء بالحديث وسائر علوم الدّين. وُلد في حماة، وولي الحكم والخطابة بالقدس، ثم القضاء بمصر، فقضاء الشّام، ثم قضاء مصر إلى أن شاخ وعمي.. وتوفي بمصر. له تصانيف منها: "المنهل الرّوي في الحديث النبوي" و"كشف المعاني في المتشابه من المثاني" و"غرّة التّبيان لمن لم يسمّ في القرآن" و"غرر البيان لمبهمات القرآن" و"تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام" و"مختصر في السّيرة النبويّة" و"مستند الأجناد في آلات الجهاد" وأراجيز في "قضاة مصر" و"قضاة الشّام" و"الخلفاء" ورسالة في "الأسطرلاب". (الأعلام 188/6، 189).

(2) - البيان والتبيين، 73/2، 74.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً ـ المصادر

ـ القرآن الكريم.

ـ البيان والتّبيين: الجاحظ، تحقيق وشرح: عبد السّلام محمّد هارون، ج2، مكتبة الخانجي بمصر، ط4: 1975.

ـ البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب: تحقيق ومراجعة: ج.س. كولان وإ. ليفي بروفنسال، ج/ ، دار الثّقافة، بيروت، ط2: 1980.

ـ الجامع لأحكام القرآن: القرطبي، ج7، مطبعة دار الكتب المصرية 1960.

ـ الحجّة في القراءات السّبع: ابن خالويه، تحقيق وشرح: د. عبد العال سالم مكرم، دار الشّروق، بيروت 1971.

ـ كتاب آداب المعلمين: ابن سحنون المغربي،

• نشر: د. أحمد فؤاد الأهواني، ضمن كتابه: "التربية في الإسلام"، دار المعارف بمصر 1968.

ـ كتاب آداب المعلمين: ابن سحنون المغربي.

• طبعة العلاّمة التّونسي حسن حسني عبد الوهّاب، مطبوعات اللّجنة التّونسية لنشر المخطوطات العربية، 1931.

ـ كتاب آداب المعلمين: ابن سحنون المغربي.

• تقديم وتحقيق: د. محمود عبد المولى، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط02: 1981.

ـ كتاب الدّيباج المذهّب في معرفة أعيان علماء المذهب: ابن فرحون، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.

ـ الكواكب السّائرة بأعيان المائة العاشرة: نجم الدّين الغزّي، حقّقه وضبط نصّه: د. جبرائيل سليمان جبور، ج/، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط2: 1979.

ـ لسان العرب: ابن منظور، مج/ و6، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت 1968، ص80.

ـ المثل السّائر في أدب الكاتب والشّاعر: ابن الأثير، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، ج/، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر 1939، ص157.

ـ المعيار: الونشريسي، ج2، الدّار التّونسية للنّشر، المؤسّسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1984.

ـ نظم العقيان في أعيان الأعيان: السيوطي، حرّره: د. فيليب حتّي، المطبعة السّورية الأمريكية، نيويورك 1927.

ثانياً ـ المراجع

ـ الأعلام: خير الدّين الزّركلي، ج4 و6، ط3: د.ت.

ـ كتاب الجزائر: أحمد توفيق المدني، المؤسّسة الوطنية للكتاب/ ط2: 1984.

ـ المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام: د. جواد علي، ج8، دار العلم للملايين، د.ت.

ثالثاً ـ المجلات

ـ مجلة الفكر العربي (اللّيبية)، ع20، س03، مارس ـ أبريل 1981.

ـ مجلة الفكر العربي (اللّيبية)، ع21، س03، مايو ـ يوليو 1981.

□□□

أسلوب الشرط بين التعقيد والتيسير

((قراءة نقدية معاصرة))

د.شوقي المعري

المقدمة

تحديد المصطلح // جملة أم أسلوب

تُحاول ***هـذه المقالـة أن تتـبّع، لغويـاً وتاريخياً، كلاً من المدرسة والكُتّاب عبر تاريخهمـا الطّويل: فـ"المدرسة" عرفت معاني مختلفة في مسيرة الحضارة العربـية الإسـلامية، بدءاً من العصر الجاهلي إلى يومنا هذا. ودخلت اللّسان العربي، من الوجهة الدّينية، قبل أن تصل لمعناها الحديث.***

1 ـ قـد يكون تحديد عنوان البحث أحد الأسباب التي دفعتني إلى الكتابة فيه، فما زلنا نختلف علـى تسميته: أهو أسلوب الشرط، أم جملة الشرط؟ وقد يكون الأسلوب هو الأكثر صحّةً، أو الأكثر اسـتعمالاً لأن الكثيريـن لا يـزالون يتبعون تقسيم الجملة إلى قسمين: اسمية وفعلية، ويرفضون أن يكون هناك جملتان أخريان، الظرفية، والشرطية، وقد تكون كثرة الأحكام والآراء هي السبب الثاني، وقـد يكون الخلاف بين العلماء في جوانب متعددة من البحث هو السبب الثالث، وما إن بدأتُ الكتابة حـتى وجـدت أنّ هذه الأسباب جميعاً وغيرها هي ما دفعني إلى الكتابةَ في الشرط أسلوباً وجملةً، وحاولـت بدايـةً أنْ أصل إلى تسمية البحث، فكان عندي رأيان أجدُهما صحيحَيْن، ولا فرق بينهما، وإن كان الأسلوب سيغلب لأنّ فيه جملتين فعل الشرط وجوابه.

1 ـ أقول: في توزيع الجمل الجملة الشرطية، وإليك الدليل:

جـاء فـي مغنـي اللبيـب[1] لابن هشام الجمل: اسمية وفعلية وظرفية، وعرّف الظرفية بأنها المصـدرة بظرف أو جار ومجرور، وأضاف، وزاد الزمخشري وغيره الجملة الشرطية، والصواب

[1] مغني اللبيب لابن هشام 492.

أنهـا من قبيل الفعلية، ثم يقول ومرادنا بصدر الجملة المسند أو المسند إليه فلا عبرة بما تقدّم عليهما مـن الحـروف؟ فكيف أعدّ الجملة ظرفية ما دام لا اعتبار للظرف والحرف ففي قلونا: أعندك زيد، أليستَ اسمية؟ إذا لم نعتبر الهمزةَ على رأي ابن هشام نفسه؟ فتعليق شبه الجملة فيما يتمّم معناها هو الـذي يحدد الجملة فعليةً أو اسمية، فأستطيع أن ألغي الجملة الظرفية ولا ألغي ـ بالمقابل ـ الجملة الشرطية، تقول:

إنْ تدرسْ تنجحْ

فهـذه جملـة شرطية لأنها تبدأ بحرف شرط، وفيها فعلان؛ الأول فعل الشرط، والثاني جوابه، فـإذا قلت: أنتَ إنْ تدرسْ تنجحْ بجزم الفعل (تنجحْ) فماذا سيكون إعراب الجملة كاملة، أي أين خبر (أنت)؟ أليس جملة الشرط كلُّها؟ بلى.

ونقول:

أكرمُك إن زُرتَني

فجواب الشرط محذوف دلّ عليه ما قبله، فماذا تعرب جملة (إن زرتني)؟! ويتصل بها قولك:

سأعمل وإنْ لم أكنْ قادراً

أليسـت جملـة (وإن لـم أكـن قادراً) حاليةً؟ فممّ تتألف؟ إنها تتألف من أداة الشرط، وجوابها محذوف لدلالة ما قبله عليه.

وماذا تقول في قول حاتم الطائي:

فنفسَـك أكـرمْها فـإنك إنْ تَهُـن ... علـيك فلـن تُلفـي لـك الدهرَ مكرما[1]

أليست جملة (إن تهن) شرطية وهي خبر (إنّ).

إن هذه الشواهد ـ وغيرها كثير ـ تدلل على أنّ هناك جملة شرطية، وليس القصد من هذا أنْ نثبت ذلك بل لتوضيح المصطلح، وسيكون الأسلوب هو المعتمد لدينا، لأنه الأكثر تعبيراً.

3 ـ إن كـثرة الأحكـام في أسلوب الشرط واختلاف العلماء فيها جعلت الطالب يظنّ أنّ هذا الأسـلوب من الأساليب الصعبة، وأنه بحث فيه من التعقيد ما يجعله غيرَ قادر على فهمه واستيعابه، ومـن ثمـة إعرابه بدءاً من حفظه أدوات الشرط بنوعيها الجازمة وغير الجازمة، ثم الفاء الرابطة لجـواب الشرط، متى تقترن وجوباً ومتى لا تقترن، ثم محل جواب الشرط من الإعراب، ثم اجتماع الشـرط والقسم، وغيرها من الأحكام، علماً بأنّ تحديدها سهل، يعتمد الدلائل الحسيّة التي تعين على فهـم البحـث وإعرابه، يضاف إلى هذا كلّه أنّ مفردات البحث توزعت في كتب الأقدمين في أماكن مـتفرقة تباعدت أحياناً، فكان ضمّ بعضها إلى بعض واحداً من تسهيل البحث وتقديمه واضحاً، فكان

---

[1] ديوانه 81.

أن جمعت مفرداته من كتب الأقدمين ورتبتها ترتيباً معيناً يعين على تسهيله وتقديمه على هذه الصورة المبوبة.

4 ـ لم يكن هدف البحث ضمّ مفرداته، ثم تقديمها مبوبة فحسب، فهذا لا يقدم جديداً للبحث، بل إنّ القصد أن يُقدَّم بطريقة نقدية، فثمة أشياء غابت عن كتب القدماء، ربما لأنها معروفة، فأهملوها، وثمة أمورٌ لم يتوسعوا فيها فكانت مثار جدل بين المعاصرين فلم يستطيعوا ـ بدورهم ـ أن يحلّوا مشكلاتها فظللنا في حيرة من الأمر، فنقصتنا الجرأة في الحكم على ما جاء به القدماء، ومثل هذا ما فعله المعاصرون، إنهم ردّدوا عبارات القدماء بلا مناقشة، أو ترجيح قول على قول، وهذا ما لا يجوز، فعلينا أن نعيد قراءة نحونا قراءة جديدة معاصرة، قراءة نقدية علمية، لا ننقص منه ولكن نتمم، ولا ننقض لمجرد النقض، بل النقد، والحكم العلمي الصحيح، من هنا كان تجاوز العلماء القدماء إلى آراء المعاصرين، للنظر في ما وصلوا إليه، فتكون القراءة معاصرة لواحد من أكثر الأساليب تشعباً وأحكاماً... وحاولت أن أناقش كل مسألة من المسائل التي وجدت أنها بحاجة إلى مناقشة، ووصلت إلى بعض النتائج من خلال الشواهد والأمثلة.

وقد عمدت إلى توزيع البحث في عناوين يتصل بعضها ببعض اتصالاً فيه ربطٌ بين الفقرات، فكان البحث على نحو ما يلي:

أولاً: الأدوات.

آ. توزيعها:

عَرَضَ كلٌ من كتب عن أسلوب الشرط إلى الأدوات، قسمها معظمهم إلى أسماء، وحروف وظروف لاشتمال هذا المعنى على جميعها، في حين عدّدها كثيرون مع شواهد عليها[1] تكررت عند معظمهم وقد قسمها ابن مالك[2] خمسةَ أضرب:

ـ اسم: من ـ ما ـ مهما.

ـ اسم يشبه الظرف: أنّى ـ كيف.

ـ ظرف زمان: إذا ـ متى ـ أيان.

ـ ظرف مكان: حيثما ـ أين.

ـ ما يستعمل اسماً وظرفاً: أيّ.

---

(1) انظر باب المجازاة وحروفها في المقتضب للمبرد 46/2 شرح المفصل لابن يعيش 40/7، وشرح الكافية الشافية لابن مالك 3/ 1582، وشرح التسهيل لابن مالك 66/4، وأوضح المسالك لابن هشام 204/4، وشرح ابن عقيل 271/2، والهمع للسيوطي 57/2.

(2) شرح التسهيل 68/4 ـ 72، وانظر شرح المفصل 42/7.

والأسماء إنما تتضمن معنى "إنْ" فنجري مجراه في التعليق، والعمل.

أما ابن هشام[1] فقد قسمها تقسيماً آخر:

ـ حرف باتفاق وهو (إنْ).

ـ حرف على الأصحّ وهو (إذ ما).

ـ اسم باتفاق وهو (من) و(ما) و(متى) و(أيّ) و(أين) و(أيان) و(أنى) و(حيثما).

ـ اسم على الأصحّ وهو (مهما).

ولم يذكر بينها ((كيف)).

أما ابن مالك[2] فعدّد (لو) و(لولا) و(إنْ) و(إذ ما) و(أما) حروفاً، وابن عقيل[3] عدّها أسماء ما عدا (إنْ) و(إذ ما) فهما حرفان، وأما ابن يعيش[4] فوقف عند حروف الشرط وقال: هما حرفان (إنْ) و(لو)، وأما السيوطي[5] فقال أدوات الشرط كلها أسماء إلا (إنْ) فإنها حرف بالاتفاق، والبواقي متضمنة معناها، فلذا بُنيت إلاّ (أيّا) وفي (إذما) خلاف.

ولم يخرج هذا التوزيع عند المعاصرين فقد عددوها ووقف بعضهم عند (كيفما) قليلاً[6].

ب. التفصيل فيها:

1 ـ إذ:

لا تضاف إلاّ إلى الأفعال، لأنها تُنبئ عن زمان ماض، وأسماء الأزمان تُضاف إلى الأفعال، فإذا أُضيفت إليها كانت معها كالشيء الواحد[7]، وعدّ صاحب رصف المباني[8] إضافة (ما) إليها عوضاً من إضافتها في أصلها، إذ أصلُها أن تكون ظرفاً للماضي من الزمان مضافةً أبداً إلى الجملة، والتنوين هو المعوض منها، أما صاحب الجنى الداني فأجاز إضافتها إلى الجملتين الاسمية والفعلية، ولا تضاف إلى الجملة الشرطية إلا في ضرورة، ويقبح أن يليها اسم بعده فعل ماض،

---

(1) أوضح المسالك 203/4.

(2) شرح التسهيل 66/4.

(3) شرح ابن عقيل 275/2.

(4) شرح المفصل 155/8.

(5) الهمع 58/2.

(6) جامع الدروس العربية لمصطفى الغلاييني 186/2، والنحو الوافي لعباس حسن 421/4، والأساليب الإنشائية لعبد السلام هارون 188، النحو الميسّر للدكتور محمد خير الحلواني 175/1، وفي النحو العربي لمهدي المخزومي، 290 ـ 291 وتجديد النحو للدكتور شوقي ضيف 119.

(7) سيبويه 119/3 وانظر المقتضب 177/3، وشرح الكافية الشافية 1622/3، ومغني اللبيب 111.

(8) رصف المباني للمالقي 148.

وذكر أنها لا تقع بمعنى (إذ) عند أكثر المحققين[1]، لكنها وقعت بمعنى (إن) وجاز الجزم بها مجردة من (ما) في الشعر[2].

قال قيس بن الخطيم:

إذا قصُرتْ أسْيافنا كانَ وَصْلُها ... خُطانا إلى أعدائنا فنُضاربِ[3]

وقال الفرزدق:

ترفعُ لي خِندفٌ واللهُ يرفعُ لي ... ناراً إذا خمدت نيرانهم تَقِدِ[4]

ونقل صاحب الخزانة عن أمالي ابن الشجري أنهم لم يجزموا به في حال السَّعة لأنه خالف (إن) بما تقتضيه من الإبهام[5].

2 ـ إذ ما:

هي المؤلفة من (إذ) ولا تكون شرطاً إلا إذا ضُمَّ إليها (ما) فتصير (إذما) بمنزلة إنَّما، وليست (ما) فيها بلغو[6]، وهي حرفٌ على ما نقل صاحب الجنى عن سيبويه[7] تجزم فعلين مثل إن الشرطية، وجعلها ابن يعيش بمنزلة (متى)[8]، وما يلاحظ أن شواهدها قليلة، بل نادرة، فقد استشهدوا ببيت هو قول العباس بن مرداس:

إذْ ما دَخَلْتَ على الرسولِ فَقُلْ له ... حقّاً عليك إذا اطمأنَّ المجلسُ[9]

3 ـ إذا:

هي ظرف لما يُستقبل به من الزمان، وتتضمن معنى المجازاة، وهي ظرف يوافق الحال التي

---

(1) الجنى الداني للمرادي 187 ـ 188.

(2) شرح المفصل 46/7 ـ وانظر شرح التسهيل 82/4.

(3) ديوانه 41 وسيبويه 61/3، والمقتضب 57/2 وشرح المفصل 46/7. [قوله: ((فنضاربِ)) بجزوم لأنه معطوف على جواب (إذا) الجازمة وهو (كان وصلها) وحرّك بالكسرة ـ هيئة التحرير].

(4) ديوانه 216، وسيبويه 261/3 ـ 262، وشرح المفصل 47/7، والخزانة 22/7.

(5) الخزانة 26/7.

(6) كتاب سيبويه 56/3، وانظر المقتضب 362/2، والجنى الداني 190 ـ 508، وشرح الرضي على الكافية 89/4، وعنده أن (ما) كافة لها عن الإضافة بمنزلة إنما وكأنما.

(7) الجنى الداني 508، وانظر المغني 120، وفي شرح التسهيل 67/4 هي (إذ) ضمّ إليها (ما) بعدما سلبت معناها الأصلي، وجُعل حرف شرط بمعنى (إن) فجرى مجراها وعمل عملها.

(8) شرح المفصل 46/7.

(9) الشاهد في ديوان الشاعر 72، والكاتب 432/1، والخصائص 131/1، والخزانة 29/9، والكامل للمبرد 249، وشرح المفصل 46/7.

أتـــت فيها ولا يليها إلاّ الفعل الواجب وتختص بالدخول على الجملة الفعلية، ويقبح عند سيبويه ابتداء الاسم بعدها[1] وجاز الرفع بعدها لأنه يجوز أن تقول: اجلس إذا عبدُ الله جالس، وذكر ابن هشام أنها إذا دخلت على الاسم فهو فاعل بفعل محذوف على شريطة التفسير لا مبتدأ[2].

وأشـــار سيبويه إلى الجزم بها ضرورة تشبيهاً بـــ (إنْ)، وقال وهو في الكلام خطأ، أما المبرد فقــد مـــنع أن يُجـــازى بهـــا لأنها مؤقتة وحروف الجزاء مبهمة، ومنع ابن مالك هذا في النثر لعدم وروده، أما جزمها فلأنها تُحمل على (متى) وتُهمل (متى) حملاً على (إذا)[3].

4 ـ إذا ما:

ذكرها ابن يعيش، وعلّق فقال: لم يذكرها سيبويه في الحروف، والقياس أن تكون حرفاً كـــ (إذ ما) ونقل صاحب الخزانة عن بعضهم أنهم جازوا بها، فيجزم الشرط والجزاء كقول الشاعر:

وكان إذا ما يَسْلُلِ السَّيْفَ يضربِ[4]

وأضاف أن الرواية (متى) ما، فعندئذ لا شاهد فيها.

5 ـ أمّا:

فـــيها معـــنى الجـــزاء عند سيبويه، وبمعنى "مهما" عند صاحب الرصف لكنها لا تعمل عملها، ويكـــون فيها معنى التفصيل زائداً لذلك، ولا يلزم تكرارها[5]، لأنها بمعنى "مهما يكن من شيء" فهي قائمـــة مقـــام أداة الشـــرط وفعل الشرط ولذلك تُجاب بالفاء[6]، ويفصل بينهما واحد من ستة أمور، المبـــتدأ، الخبر، جملة الشرط، اسم منصوب لفظاً أو محلاً بالجواب، اسم معمول لمحذوف يفسره ما بعد الفاء، ظرف معمول (أما)[7]، وقد تليها (إن) فيغني جواب (أمّا) عن جوابها[8]، وهي بهذا أحقّ، من وجهين:

---

(1) سيبويه 232/4 وانظر المقتضب، والجنى الداني 367، وشرح التسهيل 82/4، وانظر الجنى الداني 369، وقد شذ دخوله على الجملة الاسمية، كقول الشاعر: إذا الخصم أبزى مائل الرأس أنكب، انظر الخزانة 38/7.

(2) المغني 127 ـ وانظر الخزانة 10. /228

(3) ســيبويه 134/1 و61/3 وانظـر المقتضب 56/2 والجنى 367، والمغني 127، وشرح الكافية الشافية 1583/3، وشرح التسهيل 82/4.

(4) شرح المفصل 47/7، والخزانة 77/7.

(5) سيبويه 235/4، وانظر 95/1 ـ 142 ورصف المباني 181 و182، وانظر الجنى 523.

(6) عند الرضي 469/4 ـ 470 الفاء لازمة بعدها لا تحذف، وعند صاحب الجنى الداني 523 لا يجوز أن يفصل بينها وبين الفاء بجملـــة إلا إذا كانـــت دعاءً بشرط أن يتقدم الجملة فاصل بينها وبين (أما) نحو: أما اليوم رحمك الله فالأمر كذا، وانظر شرح الكافية الشافية 1646/3.

(7) المغني 79 ـ 80.

(8) شرح الكافية الشافية 1647/3، وينظر أيضاً أوضح المسالك 232/4، وشرح المفصل 11/9، والهمع 57/2.

ــ أحدهما: أن جوابها إذا انفردت لا يُحذف أصلاً، وجواب غيرها إذا انفرد بحذف كثيراً لدليل، وحذف ما عُهِدَ حذفه أولى من حذف ما لم يُعهد حذفه.

ــ الثانــي: أن (أمّا) قد التزم معها حذف فعل الشرط، فقامت هي مقامه، فلو حذف جوابها لكان ذلك إجحافاً، و(إن) ليست كذلك.

6 ــ إن[1]:

هــي أم بــاب الجزاء، قال سيبويه "زعم الخليل أنّ (إنْ) هي أم حروف الجزاء فسألته: لمَ قلتَ ذلــك؟ قــال: من قِبَل أني أرى حروف الجزاء قد يتصرفن فيكنّ استفهاماً ومنها ما يفارقه (ما) فلا يكون فيه الجزاء، وهذه على حال واحدة أبداً لا تفارق المجازاة[2].

ولأنها أم الباب تميزت من غيرها، فجاز تقديم الاسم كقولك: إنْ زيداً تره تضرب، لأنّ الأصل أن يلــيها الفعــل، ولا يرتفع الاسم بعدها إلا بفعل[3] لأنها من الحروف التي يُبني عليها الفعل، وعند الكوفيين يرتفع بما عاد إليه الفعل من غير تقدير فعل، أما البصريون فيرفعون الاسم بفعل مقدّر لأن حرف الشرط يقتضي الفعل، ويختص به دون غيره، ولهذا كان عاملاً فيه[4].

ومن ميزاتها أيضاً جواز حذف فعل الشرط وجوابه في الشعر خاصةً، قال الشاعر:

قالــتْ بــناتُ العــمّ يــا ســلمى وإنْ ... كــان فقــيراً مُعْدِمَــاً قالــت: وإنْ[5]

وإذا لحقــتها (ما) فهي زائدة لتوكيد الشرط[6]، وقد تقترن بها (لا) النافية فيظنّ من لا معرفة له أنها (إلاّ) الاستثنائية[7].

وإنْ حــرف للشرط يجزم فعلين مضارعين، وهذا هو الأصل في أدوات الشرط وهو الكثير[8]، وحــقّ الفعــل الذي يكون بعد الاسم الذي يلي (إن) وما تضمن معناها من الأسماء أن يكون ماضياً سواء كان ذلك الاسم مرفوعاً أو منصوباً، وإنما ضعف مجيء المضارع لحصول الفصل بين الجازم مع صفته، وبين معموله فإذا كان الاسم مرفوعاً فهو عند الجمهور مرفوع لامتناع "إنْ زيد لقيته"، إلا ما حكى الكوفيّون في الشاذ:

---

[1] انظر فيها سيبويه 63/3 والجنى الداني 207، ورصف المباني 186، ومغني اللبيب 33، والرضي 86/4 ــ 92، وشرح المفصل 156/8، وشرح الكافية الشافية 1610/3، والهمع 57/2.

[2] سيبويه 63/3.

[3] سيبويه 134/1 و263 و56/3 والرضي 92/4 وشرح المفصل 156/8.

[4] الإنصاف لابن الأنباري ج615/2 ــ 620، وشرح المفصل 10/9.

[5] انظر الشاهد في ملحقات ديوان رؤبة 186، والمغني 724، والرصف 189.

[6] شرح المفصل 5/9.

[7] المغني 33.

[8] وصف المباني 186، وانظر الجنى 207 والمغني 35.

لا تجزَعــــي إنْ مُـــــنفِسٌ أهلَكْـــــتُه   فـــإذا هَلَكْـــتُ فعـــند ذلـــك فاجْزَعـــي

وهو أيضاً عندهم ليس مبتدأ، بل هو مرفوع بفعل مقدر، أي: إن هَلَك مُنْفِسٌ أو أُهلِكَ[1]

وعدّهــا الكوفــيون بمعــنى (إذ) أما البصريون فلا، واحتجاجهم أنّ الأصل في (إن) أن تكون شــرطاً والأصل في (إذ) أن تكون ظرفاً، والأصل في كل حرف أن يكون دالاً على ما وُضع له في الأصل، وشذَّ إهمالها حملاً على (لو)[2].

7ـ أنّى:

عدّهــا سيبويه من أدوات الشرط، وقال في موضعٍ آخر: وتكون بمعنى كيف وأين[3]، أمّا ابن مــالك فقال: ليست ظرفاً لأنه لا زمان ولا مكان ولكن تشبه الظرف لأنها بمعنى على أيٍ حال، وقد تأتــي بمعــنى (متى) و(أين) وتكون استفهاماً وشرطاً، وإذا كانت شرطاً جزمت[4]، وعلّق صاحب الخزانة على قول الشاعر:

فأصــبحت أنــى تأتِهــا تلتَــبسْ بهــا   كــلا مركبَــيْها تحــت رجلــيكِ شــاجر

فقال: على أنّ (أنّى) فيه شرطية مجرورة بـــ (من) مضمرةً أي من أنّى تأتها، ونقل عن الأعلم أن الشـــاهد فيه جزم تأتها بـــ (أنّى) لأنّ معناها (أين ومتى) وكلاهما للجزاء، وكان قد استشهد بقول الشاعر:

لأجعلـــــنْ لابـــــنة عـــــثم فـــــنّا   مـــن أي عشـــرون لهـــا مـــن أنّـــى

على أنّ (أنّى) تُجرّ بـــ (من) ظاهرةً[5].

8 ـ أيّ:

ذكــرها ســيبويه[6] في ثلاثة مواضع، عندما تكلم على (إن) وعدّها من أدوات الشرط، وقال: وتــرفع الجواب حين يذهب الجزم من الأول في اللفظ، نحو قولهم: أيّهم يأتِكَ تضربْ، ثم قال: فإن قلــت: أيُّهم جاءك فاضرب، رفعت لأنه جعل جاءك في موضع الخبر، وذلك لأنّ قوله فاضرب في

---

(1) شرح الرضي 93/4 ـ 94 [ويروى: إن مُنفساً أهلكته، بنصب "مُنفساً" بعد "إنْ" على تقدير: إن أهلكتُ مُنفساً. ولا بد من تقدير فعلٍ، إما رافع وإما ناصب. انظر شرح المفصل 82/2 والخزانة، الجزء الأول ــ هيئة التحرير].

(2) الإنصاف: المسألة 88/2 ــ 634 وشرح الكافية الشافية 1591/3.

(3) سيبويه 56/3 و235/4 والمقتضب 48/2.

(4) شرح التسهيل 70/4.

(5) الخزانة 83/7 ــ 91.

(6) سيبويه 134/1 ــ 398/2 ــ 136/4.

موضع الجواب، وأيّ من حروف المجازاة.

9 ـ أيّان:

قال سيبويه "للسؤال عن الزمان بمعنى (متى)[1] فلم يذكرها من حروف المجازاة.

10 ـ أين:

ذكرها سيبويه[2] في خلال حديثه عن (مهما) وشبهها بـ متى (ما) و(إن ما) و(أين ما) مستشهداً بقوله تعالى: ﴿أينما تكونوا يدرككم الموت﴾ [النساء: 78]، فكأنه اشترط لعملها دخول (ما) عليها، وأمّا المبرد فقال لا تكون إلا للمكان، واستشهد بقوله تعالى "أينما" وقول الشاعر:

أيـن تضـربْ بـنا العُـداة تجدْنـا ... نصـرفُ العـيس نحوَهـا للتلاقـي[3]

وجاز دخولها على الاسم كقول الشاعر:

صـعدةٌ نابـتةٌ فـي حائـرٍ ... أيـنما الـرّيحُ تمـيّلها تَمِـلْ[4]

11 ـ حيثما[5]:

أصلها حيث وهي اسم من أسماء المكان المبهم يفسره ما يضاف إليه، فلما وصلتها (ما) امتنعت عن الإضافة فصارت كـ (إذ) إذا وصلتها (ما) ولا يكون الجزاء في (حيث) حتى يُضمّ إليها (ما) فتصير كلمة واحدة بمنزلة (إنما) و(كأنما) وليست (ما) فيها بلغو[6]، وعدم دخول (ما) عليها يجعلها تدخل على الاسم، وإذا دخلت على فعلين جزمتهما قال الشاعر:

حيثما تَستقم يقدّر لك اللهُ نجاحاً في غابر الأزمان[7].

وعدّها ابن هشام هنا للزمان، قال: وهذا البيت دليل عندي على مجيئها للزمان.

---

(1) سيبويه 235/4.

(2) سيبويه 56/3 ـ 59.

(3) انظر الشاهد في سيبويه 58/3، والمقتضب 58/2، وشرح المفصل 105/4 و45/7.

(4) الشاهد في المقتضب 76/2، وشرح المفصل 10/9، وخزانة الأدب 78/9 و228/10.

(5) سيبويه 56/3، والمقتضب 54/2، والرضي 90/4، وشرح التسهيل 72/4، وشرح الكافية الشافية 1620/3، وشرح المفصل 92/4، والهمع 58/2.

(6) سيبويه 56/3 و416/2 و321/3 و221/4 وقد أوجب المبرد زيادة (ما) عليها، وانظر المقتضب 54/2.

(7) الشاهد في ابن عقيل 131/2 والمغني 178، وشرح التسهيل.

12 ــ كلما:

ذكرها سيبويه[1] مؤلفة من (كلِ) الظرفية و(ما) المصدرية، ومثّل لذلك بقولك: كلما تأتيني آتيك، فالإتيان صلة لــ (ما) كأنه قال كلّ إتيانك آتيك، وتشبه في هذا إذا ما.

13 ــ كيف:

ثمة خلاف في اعتبار (كيف) أداةً من أدوات الشرط بدءاً من سيبويه الذي ذكر أنه سأل الخليل عن قوله "كيف تصنعْ أصنعْ" فقال هي مستكرهة، وليست من حروف الجزاء، لأنّ معناها "على أيِ حال تكن أكن"[2]، ففي هذا القول تصريح أنها ليستَ من حروف الجزاء وأكثر ما تكون استفهاماً على ما جاء عن ابن مالك في شرح التسهيل[3]، وهي اسم لتعميم الأحوال وتسمّى ظرفاً لتأولّها بــ "على أي حال" والدليل على اسميتها جواز الاكتفاء بها مع صحة دخولها على الأفعال، وأضاف ابن مالك: وقد ترد شرطاً في المعنى فحسب، فتقع بين جملتين، ولا تعمل شيئاً حملاً على الاستفهامية لأنها أصل، وقد عقد ابن الأنباري مسألة في كتابه الإنصاف عنوانها "هل يُجازى بكيف"[4] وعرض فيها لرأي الكوفيين الذين أجازوا الجزاء بها، لأنها أشبهت كلمات المجازاة في الاستفهام، أما البصريون فلا؛ لأنها اعتدادها من أدوات الشرط وقال: وهو المذهب الصحيح[5].

فليس ثمة من يذكرها من أسماء الشرط وإن كان بعض المعاصرين كما سيأتي قد عدّها من أسماء الشرط بشرطين: اتصال (ما) بها فتصبح (كيفما) وأن يكون فعلها وجوابها بلفظ واحد، كيفما تصنعْ أصنعْ، ولكن عدم ورود شواهد في القرآن الكريم، والشعر المحتج به، والحديث النبوي الشريف وأساليب العربية والخلاف البيّن بين النحويين يجعلنا نتحرج في اعتبارها اسم شرط!!.

---

(1) سيبويه 102/3.

(2) سيبويه 60/3، وانظر شرح المفصل 109/4، والهمع 58/2.

(3) شرح التسهيل 70/4، قال النمر بن تولب (ديوانه 21 ــ 22) والكامل للمبرد 281/1، والبيت الأول في الخزانة 217/2:

يــودّ الفــتى طُول السلامة والبقا   فكــيف يــرى طــول الســلامة يفعــل

يعــود الفتى من بعد حسن وصحة   يــــنوء إذا رام القــــيام ويُحمــــلُ

وهذا البيت شاهد على ورود (كيف) تحمل معنى الشرط، ولكنها غير جازمة.

(4) المسألة 91 ــ 643/2، وانظر شرح الكافية الشافية 1583/3، والهمع 58/2.

(5) شرح الكافية الشافية 1583/3، وانظر شرح المفصل 109/4، وفيه أنها تضمنت معنى الاستفهام، فإذا قالت: كيف زيدٌ فكأنك قلت: أصحيحٌ زيدٌ أم سقيمٌ أآكلٌ زيد أم شارب إلى غير ذلك من أحواله، والأحوال أكثر من أن يحاط بها، فجازوا بكيف اسماً مبهماً يتضمن جميع الأحوال.

14 ـ لمّا:

عدّها سيبويه[1] بمنزلة (لو) لأنها لابتداء وجواب، وتحقيق تقابلها عند صاحب الجنى أنك تقول: لو قام زيدٌ قام عمرو، ولكنه لمّا لم يقم لم يقم، ونقل ابن مالك عن سيبويه أنها حرف، وعند أبي علي أنها ظرف، وقال والصحيح قول سيبويه.

أما جوابها فهو فعل ماض مثبت[2] أو منفي بـ (ما)، أو مضارع منفي بـ (لم)[3]، أو جملة اسمية مقرونة بـ (إذا) الفجائية، أو مقرونة بالفاء، أو يكون ماضياً مقروناً بالفاء، وقد يكون مضارعاً، ويجوز حذف جوابها[4] للدلالة عليه كقوله تعالى: ﴿فلما ذهبوا به وأجمعوا﴾ [يوسف: 15/12]، وتزاد (أن) بعدها[5].

15 ـ لو:

كثر ورود (لو) حتى إنها قُرنت بـ (إن) الشرطية فكان فيها عددٌ من الأحكام التي تميّزت بها:

آ ـ هي مثل (إن) الشرطية في الاختصاص بالفعل، فلا يليها إلا فعل أو معمول فعل مضمر يفسره ظاهر بعده، أو اسم منصوب كذلك أو خبر لكان المحذوفة أو اسم هو في الظاهر مبتدأ وما بعده خبر[6].

---

(1) سيبويه 224/4 الجنى الداني 594 ـ 595 وشرح الكافية الشافية 1642/3.

(2) قال بشر بن سلوة (كتاب الاختيارين 184):

لما سمعتُ دعاءَ مرّةَ قد علا ... وأبي ربيعةَ في الغبار الأقتم

أيقنت أن سيكون عند لقائهم ... ضرب يطير عن الفراخ الجُثّم

وقال ابن الدمينة (ديوانه 21):

فلما انقضت أيام ذي الغمر وارتمت ... بك الدّار لامتني عليك اللوائم

(3) قال عبيد بن أيوب العنبري (اشعر اللصوص 147):

فلما التقينا لم يزل من عديدهم ... صريع هواء للتراب جحافله

وقال المتلمس (ديوانه 3):

فلما استقاد الكف بالكفّ لم يجدْ ... له دركاً في أن تبينا فاحجما

(4) شرح التسهيل والجنى 596.

(5) الكتاب 222/4، والجنى 595.

(6) الجنى الداني 278 و286، وانظر المغني 337 و348 و353، وانظر الهمع 66/2، قال عبادة بن هلال اليشكري: شعر الخوارج 55.

فلو غيرنا يلقى لقال لنا: اذهبوا ... ولو غيره نلقى لقلنا له: اذهب

ب ـ انفردت (لو) بمباشرة (أنّ) كثيراً وموضعها عند الجميع الرفع، وقد اختلف النحويون في موضع الرفع[1]، وفي شرح الكافية الشافية في موضع رفع بالابتداء وإن كانت لا تدخل على مبتدأ غيره[2] على أنه قد ولي (لو) اسم صريح مرفوع بالابتداء في قول عدي بن زيد:

لو بغيرُ الماء حلقي شَرِقٌ ... كنتُ كالغصّانِ بالماء اعتصاري[3]

ولذلك وجه من النظر، ونقل ابن مالك أن تقدير البيت: لو شرق بغير الماء حلقي هو شرق، وجملة هو شرق تفسيرية، وهذا تكلف لا مزيد عليه فلا يُلتفت إليه.

ويغلب أن يكون خبر (أنّ) بعد (لو) فعلاً غالباً ما يكون ماضياً وقليلاً ما يكون مضارعاً، قال الشاعر:

تمدّ بالأعناق أو تلويها ... وتشتكي لو أننا نُشكيها[4]

أما قول كعب بن زهير:

أكرم بها خلةً لو أنها صدقت ... موعودها أو لوَ انّ النصح مقبول[5]

فلا تتعين فيها الشرطية وتجوز الشرطية وجوابها محذوف، أو أنْ يكون للتمني فلا جواب حينئذ.

ج ـ هي عكس (إن) لأنها تصرف المضارع على المضي[6].

د ـ جوابها لا يكون إلاّ فعلاً مثبتاً أو منفياً بـ (ما) أو مضارعاً مجزوماً بـ (لم) والأكثر في الماضي المثبت اقترانه باللام[7].

هـ ـ هي حرف شرط في المستقبل إلاّ أنها لا تجزم، وقد جُزم بها ضرورة[8]، ولغلبة دخولها على الماضي لم تجزم، وزعم بعضهم أن الجزم بها مطّرد على لغة، وأجازه جماعة في

---

(1) المغني 355، وانظر الجنى، وأوضح المسالك 230/4.
(2) شرح الكافية الشافية 1635/3.
(3) ديوانه 93، وانظر سيبويه 121/3، وشرح الكافية الشافية 1635/3، وانظر الجمع 66/2، والخزانة 508/8.
(4) ومثله قول العرجي (ديوانه 142):

وكثرة دمع العين حتى لو انني ... يراني دويٌّ كاشحٌ لتحوبّا

(5) انظر الشاهد في ديوانه 6، والخزانة 308/11.
(6) الجنى 283، وانظر شرح الكافية الشافية 1630/3.
(7) الجنى 283، وشرح التسهيل 100/4، وشرح الكافية الشافية 1639/3.
(8) الجنى 286، والمغني 344، والرصف 359.

الشعر منهم ابن الشجري كقول الشاعر:

لـــو يَشَـــأ طـــارِ بـــه ذو مـــيعة   لاحـــق الآطـــال نهـــدَ ذو خُصَـــلْ[1]

وقول لقيط بن زرارة:

تامت فؤادك لو يُحزنْك ما صنعتْ   إحـــدى نســـاء بنـــي ذهل بن شيبانا[2]

والبيـــت الأول ـــ عند ابن مالك ـــ لا حجة فيه لأنّ من العرب من يقول جاء يجي وشاء يشا، بترك الهمز، أما البيت الثاني فهو من تسكين ضمة الإعراب تخفيفاً كما قرأ أبو عمر "ينصرْكم" آل عمران: 160، "و" يشعرْكم" الأنعام: 190.

و ـــ لا يكون جوابها بعدها إلاّ محذوفاً غالباً لدلالة الكلام عليه[3].

16 ـــ 17 ـــ لولا ـــ لوما:

همـــا لابـــتداء وجواب، فالأول سبب ما وقعْ وما لا يقع، أصلهما (لو) دخلها (لا) و(ما) فتغير معناها واختُلف حول معناها، حرف امتناع لامتناع أو وجود لوجود، أما جوابها فماض مثبت مقرون باللام، ويجوز أن يحذف ضرورة[4]، وقد يقترن باللام المنفي بـــ (ما) كقول الشاعر:

لـــولا رجـــاءُ لقـــاء الظاعنيـــن لما   أبْقَـــت نواهـــم لـــنا روحـــاً ولا جسدا[5]

وإذا ولـــيها اسم فهو مبتدأ، وعند الكوفيين فاعل لفعل محذوف نابت (لا) منابه[6]، وربما وليها ضميرٌ.

لولاك ولولاي:

جـــاء فـــي كتاب سيبويه "هذا باب ما يكون مضمراً فيه الاسم متحولاً عن حاله إذا أظهر بعده الاســـم، وذلـــك لـــولاك ولـــولاي إذا أضمرت الاسم فيه جُرّ، وإذا أظهرت رُفع، ولو جاءت علاقة الإضـــمار علـــى القياس لقلت لولا أنتَ كما قال سبحانه وتعالى ﴿لولا أنتم لكنا مؤمنين﴾ [سبأ: 31]، وكلهم جعلوه مضمراً مجروراً، والدليل على ذلك أنّ الباء والكاف لا تكونان علامة مضمر مرفوع.

---

(1) انظر المغني 357، وأوضح المسالك 221/4، والرضي 452/4، وشرح التسهيل 93/4.

(2) انظـــر المغني 357، وأوضح المسالك 221/4، والرضي 452/4، وشرح التسهيل 93/4، وشرح الكافية الشافية 1632/3، وانظر المسألة في الهمع 64/2.

(3) الرصف 359، وشرح الكافية الشافية 1641/3.

(4) سيبويه 235/4، الجنى 597، والرصف 361، والمغني 359، وأوضح المسالك 236/4، والهمع.

(5) الشاهد في الجنى 599.

(6) الرصف 362، والمسألة 10 من الإنصاف ج70/1 ـــ 75.

قال يزيد بن الحكم:

وكم موطنٍ لولاي طِحتَ كما هوى بأجرامه من قُلّة النّيق مُنهوي[1]

وهذا قول الخليل رحمه الله و(يونس)، وقد عقد صاحب الإنصاف لها مسألة[2].

18 ـ ما:

لم تُذكَر إلا قليلاً فقد ذكرها صاحب الجنى فقال شرطية، لكنه لم يعلق كثيراً، ولم يذكرها صاحب الرصف عند تعداد أنواعها، وفي الهمع "وما" و"من" و"مهما" بمعنى (ما)[3] وأضاف ولا ترد (ما) ولا (مهما) للزمان، وقيل تردان له وجزم به الرضي فقال نحو: ما تجلس من الزمان أجلس فيه، ومهما تجلس من الزمان أجلس.

واللافت ندرة الشواهد[4] كما قلة الكلام والأحكام علماً بأنها وردت بكثرة.

19 ـ متى:

وردت عند سيبويه[5] زيدت بعدها (ما)، وقال ولا يجوز في "متى" أن يكون الفعل وصلاً لها كما جاز في (مَن) و(الذي) وسمعناهم ينشدون قول العجير السلولي:

وما ذاك أنْ كان ابن عمي ولا أخي ولكن متى ما أملك الضرّ أنفعُ[6]

والقوافي مرفوعةٌ، كأنه قال ولكن أنفعُ متى ما أملك الضرّ، ويكون أملك على متى في موضع جزاء و(ما) لغواً، ولم يجد سبيلاً إلى أن يكون بمنزلة (مَنْ) مُتوصّل ولكنها كمهما.

وشذّ إهمالها حملاً على (إذا)[7].

---

(1) الشاهد في سيبويه 374/2، والخصائص 259/2 والرصف 364.

(2) الكتاب 373/2، وشرح المفصل 118/3، والهمع 33/2، المسألة 97.

(3) الجنى الداني 336، الرصف 377، الهمع 57/2.

(4) قال طرفة بن العبد (ديوانه 27):

أرى العيش كنزاً ناقصاً كل ليلة وما تنقص الأيام والدهر ينفدِ

(5) الكتاب 56/3 و59، وانظر شرح المفصل 103/4.

(6) انظر الشاهد في الكتاب 78/3، والخزانة 66/9، منه قول طرفة بن العبد (ديوانه 27):

فمنهنّ سبقي العاذلات بشربة كميت متى ما تُعلَ بالماء تزبد

وقول المرقش الأكبر (المفضليات 244).

متى ما يشأ ذو الود يصرم خليله ويعبدْ عليه لا محالة ظالما

(7) الجنى 505، وشرح الكافية الشافية 1591/3.

20 ـ مَنْ:

لم يقف معظم العلماء عند (مَنْ) الشرطية على كثرة استعمالها، ويكفيها معلقة زهير بن أبي سلمى، وربما يعود هذا على قلة أحكامها، ومَما وقف عنده صاحب الخزانة[1]، بيت الشاعر:

ومَن نحنُ نُؤمنْه يَبِتْ وهو آمنُ

فنحن فاعل لفعل محذوف يفسره المذكور، فلمّا حذف الفعل برز الضمير وانفصل والتقدير فمن نؤمنه نؤمنه.

21 ـ مهما[2]:

اختُلف في تركيب (مهما) وفي اسميّتها أو حرفيتها، فقد سأل سيبويه الخليل عنها، فقال هي (ما) أدخلت معها (ما) لغواً بمنزلتها مع (متى) وهي عند ابن هشام اسم يعود الضمير إليه، بسيطة لا مركبة، وعند ابن يعيش كلمتان فلو كانت واحدة لكتبت بالياء لأنها رابع، والدليل على أنَّ فيها معنى (ما) أنه يجوز أن يعود إليها الضمير، والضمير لا يعود إلا إلى الاسم.

قال الشاعر:

إذا سُدتَهُ سُدْتَ مطواعةً ومهما وكلتَ إليه كفَاهُ[3]

فالهاء في كفاه تعود إلى (مهما) وعند صاحب الجنى: المشهور أنها اسم[4] من أسماء الشرط مجرد من الظرفية مثل (مَن)، ونقل عن ابن مالك أنها قد (من) ترد ظرفاً، وعند السيوطي تلزم الاسمية ولا للزمان، وزعم السهيلي أنها تخرج عن الاسمية وتكون حرفاً إذا لم يعد عليها من الجملة ضمير كقول زهير:

ومهما تكن عند امرئ من خليقةٍ وإن خالها تَخفى على الناس تُعلمِ[5]

---

(1) الخزانة 38/9.

(2) الكتاب 59/3 ـ 60 والمغني 435 وشرح المفصل 43/7، والرضي 87/4، والخزانة 26/9.

(3) الشاهد في المصادر السابقة، ومثله قول الأعشى (ديوانه 146).

غـد سامه خطّتي خسف فقال له مهما تقلْه فإني سامعٌ حارِ

وحار (بالترخيم): الحارث بن ظالم.

وقال المعزق العبدي (الأصمعيات 164):

وأنت عمود الدين مهما تقلْ يقلْ ومهما تضعْ من باطلٍ لا يُلحقِ

فالضمير في (تقل) محذوف يعود على (مهما) والتقدير: (مهما تقله).

(4) الجنى 609 وانظر الهمع 57/2 ـ 58.

(5) ديوان زهير 32 وانظر الخزانة 26/9.

وقال صاحب الجنى: وهذا قول غريب.

. مسائل في الأدوات:

1 ــ اقتران (ما) مع أدوات الشرط:

آ ــ يجب مع (إذا) و(حيث).

ب ــ يمتنع مع (ما) و(من) و(أنى) و(مهما).

ج ــ يجوز مع (إن) و(أي) و(أيان) و(متى)[1].

2 ــ تزاد (ما) بعد (إن) و(أي) للتوكيد[2].

3 ــ إذا دخل حرف الجر على أسماء الشرط لا يغيرها عن عملها لأنها من أسماء الاستفهام، فحروف الجر لا تغيرها عن حال الاستفهام مثل (من) و(أي)[3].

4 ــ يجب حذف كان بعد (إن)[4].

أولاً. إعراب أسماء الشرط:

جاء في المقتضب: إذا وقعت الأدوات الشرطية على مكان أو زمان فظرفٌ، أي فهي في موضع النصب على الظرف نحو "متى تقم أقم" و﴿أينما تكونوا يدرككم الموت﴾ أو على حدث مفعول مطلق، وإنْ وقع بعدها فعل لازم فمبتدأ وخبره فعل الشرط وفيه ضميرها[5].

5 ــ إذا سُبِق الشرط باستفهام يكون الاسم بالرفع فقط، سواء اقترن فعل الشرط بالهاء أم لم يقترن تقول: أعبدُ الله إن ترهُ تضربْه، وتقول: أعبدُ الله إن ترَ تضربْ، وإذا لم تجزم الآخر نصبت وذلك قولك: أزيداً إن رأيت تضربُ، وأحسنه أن تدخل في رأيت الهاء لأنه غير مستعمل[6].

6 ــ يضمر الفعل بعد حرف الشرط كقولهم: "الناس مجزيون بأعمالهم إن خيراً فخير وإن شراً فشرٌ"، وإن شئت أظهرت الفعل قلت: إن كان خيراً فخير، وإن كان شراً فشرّ، والرفع أكثر وأحسن في الآخر، لأنك إذا أدخلت الفاء في جواب الجزاء استأنفت ما بعدها وحسن أن تقع بعدها الأسماء، وإن أضمرت فأنت تضمر الناصب أحسنُ، فكلما كثر الإضمار

---

(1) الرضي 19/4، وشرح الكافية الشافية 1620/3.

(2) سيبويه 59/3، والمقتضب 63/2.

(3) سيبويه 79/3 ــ 82 ــ 83.

(4) سيبويه 261/1.

(5) المقتضب 64/2، وانظر شرح المفصل 101/4.

(6) الكتاب 133/1.

كان أضعف[1].

ثانياً: آ. ترتيب أسلوب الشرط:

يتألف أسلوب الشرط من الأداة ففعل الشرط فجوابه، ولأداة الشرط صدر الكلام، فإن تقدّم عليها شبيه بالجواب معنى فهو دليل عليه وليس إياه[2]، وحروف الجزاء لا يعمل فيها ما قبلها، نحو: "آتيك إن أتيتني" و"أزورك إن زرتني" ولا يجوز هذا إلا في الشعر نحو "إن تأتني آتيك"، "وأنت ظالم إن تأتني" لأنها قد جزمت، ولأن الجزاء في موضعه فلا يجوز في قول البصريين في الكلام إلا أن تقع الجواب فعلاً مضارعاً مجزوماً، أو فاء إلاّ في الشعر[3].

وأجاز الكوفيون تقديم المفعول بالجزاء على حرف الشرط، ولم يجوزه البصريون، لأن الشرط بمنزلة الاستفهام، والاستفهام له صدر الكلام[4].

وإذا تقدم الاسم المرفوع في جواب الشرط فإنه لا يجوز فيه الجزم ويجب فيه الرفع عند الكوفيين، أما البصريون فأجازوا تقديم المرفوع والمنصوب في جواب الشرط[5]، ويحسن في الكلام: إن أتيتني لأقومنّ وإن لم تأتيني لأغضبنّ، ويذهب سيبويه إلى أنه على التقديم والتأخير كأنه قال: لأغضبنّ إن لم تأتني، ولأقومن إن أتيتني.

ولا يتقدم الاسمُ الفعلَ على الإضمار مع غير (إن) من أدوات الشرط إلى في الضرورة كقوله:

فمن نحن نؤمنه يبتْ وهو آمن ... ومن لا نُجِرْهُ يُمسِ منا مفزّعا

وقد جاز اعتراض القسم والدعاء والنداء والاسمية والاعتراضية بين الشرط والجزاء[6].

ب. فعل الشرط:

أصلُ الجزاء أن تكون أفعاله مضارعة لأنه يعربها، ولا يُعرب إلاّ المضارع، فإذا قلت: إن تأتني آتك، فتأتني مجزمة بـ (إن) وآتك مجزومة بـ (إن) وتأتني، واسم الشرط يدخل على الفعل لا على الاسم ويجوز أن يُحذف فعل الشرط إن كانت الأداة (إن) مقرونة بـ (لا) كقوله:

وإلاّ يعلُ مفرقَك الحسام

أي وإلاّ تطلقها يعلُ[1] وقال ابن مالك: إن الاستغناء عن الشرط وحده أقلّ من الاستغناء عن

(1) الكتاب 258/1
(2) شرح التسهيل 85/4.
(3) المقتضب 68/2 ـ 71.
(4) الإنصاف ـ المسألة 87، 627/2.
(5) الإنصاف ـ المسألة 86، 62/2.
(6) الرضي 95/4 وشرح التسهيل 73/4، وتقدّم الشاهد قبل.

الجواب[2] وأكثر ما يضمر إذا فسرّ بعد معموله بفعل مذكور والغالب كونه ماضياً أو مضارعاً منفياً بـ (لم) ومجيئه مضارعاً بدون (لم) شاذ ومنه قول الشاعر:

فإن أنت تفعل...[3]

ويجـوز أن يدخل شرط على شرط فإن قصدت أن يكون الشرط الثاني مع جزائه جزاءً للأول فلا بد من الفاء في الأداء الثانية، تقول: إن دخلت الدار فإن سلمت فلكَ كذا، وإن سألت فإن أعطيتك فعلـيّ كذا لأن الإعطاء بعد السؤال، أما إن قصدت إلغاء أداة الشرط الثاني لتخللها بين أجزاء الكلام الذي هو جزاؤها معنى فلا يكون في أداة الشرط الثاني فاء، كقوله:

فـإن عـثرْت بعدَهـا إن وألـتْ   رجلـيَ مـن هاتـا فقـولا لا لعـا

وإذا أضيفت أداة الشرط إلى ظرف يكون الجزم لها، وهو خاص بالشعر كقوله:

علـى حيـنِ مَـنْ تلبث عليه ذنوبه   يجـد فَقْدَهـا إذ فـي المقـام تدابـر

فالجـزم بـ (من) مع إضافة حين إلى جملة الشرط ضرورة، وحكمها ألاّ تضاف إلاّ إلى جملة خبرية لأن المبهمات إنما تفسر وتوصل بالأخبار لا بحروف المعاني وما ضمنت معناها، وجاز هذا في الشعر تشبيهاً لجملة الشرط بجملة الابتداء والخبر أو الفعل والفاعل[4].

. مسألة:

ومـن المسائل المشكلة في أسلوب الشرط فعل الشرط المصدر بـ (لا) أو (لم) إن لا... وإن لم

والخـلاف حول ما الذي جزم فعل الشرط، ويبدو أنّ القدماء والمعاصرين دارو حول القضية، وحـاول بعضـهم البـتّ فيها، لكن لم نصل إلى قرار قاطع، وقد يستطيع من يتتبع المسألة بدءاً من سيبويه أن يصل إلى الجواب الصحيح، أو ترجيح الوجه الأكثر صواباً.

جاء في كتاب سيبويه ﴿وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكوننّ من الخاسرين﴾ [الأعراف: 23]، و﴿إلاّ تغفـر لـي وترحمنـي أكن من الخاسرين﴾ [هود: 47]، قال لمّا كانت (إن) العاملة لم يحسن إلاّ أن يكون لها جواب ينجزم بما قبله.

---

(1)

(2) المقتضب 49/2 و60/2 وأوضح المسالك 214/4، والهمع 62/2، ومثله قول الممزق العبدي (الأصمعيات 164):

فإن كنت مأكولاً فكن خير آكل   وإلا فـادركني ولمـا أمـزق

والتقدير: وإلا تكن آكلي فادركني.

(3) شرح الكافية الشافية 1609/3، وشرح التسهيل 74/2، وانظر الهمع 59/2.

(4) الرضي 465/4، وقد أشار إلى هذا المبرد في المقتضب 63/2 وانظر الخزانة 61/9.

فهذا الذي يشاكلها في كلامهم إذا علمت، وأضاف: وقد يقال "إن أتيتني آتِك" و"إن لم تأتني أجزِكَ" لأن هذا في موضع الفعل المجزوم وكأنه قال: إن تفعلْ أفعلْ[1].

فسيبويه يشير إلى أنّ (لا) تفيد النفي، وأنّ هذا النفي معنًى لكن الجزم وقع على الفعل، وجاءت (لا) نافية زائدة لا تعمل فيما بعدها، وصارت مجردة للنفي كقولك: جئت بلا مال، فتكون الأداة قد أثرت في الفعل المصدر بها تخصيصاً للاستقبال، وإن لم تجرد للنفي أفادت الاستقبال من دون أداة الشرط[2] وقد أشار سيبويه إلى هذا في غير ما موضع.

وإذا كانت (لا) تأتي ناهية جازمة ودخل عليها حرف شرط فإنها تتجرد للنفي فحسب، فتهمل ويبقى العمل لأداةِ الشرط، وكذا الحال في (لِم) التي من معانيها النفي، فهي لم تعد جازمة كـ (لا) الناهية ولكن ظلّ فيها معنى النفي، فلمَ لا تعرب حرف نفي فحسب، ويكون الجزم بأداة الشرط ثم أليس المعنى واحداً إن لا، وإن لم.. وماذا لو أبدلنا بـ (لم) (لا) فلا المعنى يتغير، ولا الوزن ينكسر والأسلوب أسلوب شرط، وهو يبدأ بالأداة.

تتمة (1):

قال الحسين بن مطير (ديوانه 56):

ومن يتّبعْ ما يُعجِبُ النّاسَ لم يزلْ ... مطيعاً لها في فعل شيء يضيرها

فما الذي جزم (يزلْ) أليس اسم الشرط (من) و(لم) أليست نافية فحسب، وماذا لو قال: (مازال)، يؤكد هذا قول كعب بن سعد الغنوي:

ومن لا يزلْ يُرجى بغيب إيابُه ... يجوبُ ويَغشى هولَ كلِّ سبيل

على قَلَتٍ يوشكْ ردىً أن يُصيبه ... إلى غير أدنى موضعٍ لمقيلِ[3]

فالجزم بـ (من) ولا النافية لا عمل لها، وهي تشبه (لم) في المعنى ولو استبدلت بها لما اختل المعنى، وجواب الشرط (يوشك) في البيت التالي.

قال الجميح الأسدي (المفضليات 34):

أما إذا حَرِدَت حَرْدي فمجرية ... جرداءُ تمنعُ غيلاً غير مقروب

---

(1) الكتاب 3/66 ـ 68.

(2) شرح التسهيل 4/114.

(3) الأصمعيات 74، وقال المرقش الأكبر (ديوانه 56):

فإن أنا عنكم لا أصالح عدوكم ... ولا أعطه إلاّ جدالاً ومحربا

وإن أدن منكم لا أكن ذا تميمة ... يُرى بينكم منها الأجالد مثقبا

تقدّم أنّ جـواب (أمّا) يجب أن يقترن بالفاء، وفي البيت أداة شرط أخرى (إذا) فأيّهما العامل ولمن الجواب؟

الواضح أن الجواب لـ (اما) لسببين:

ـ الأول: وجوب اقتران جوابها بالفاء.

ـ الثاني: جواز حذف جواب الشرط (إذا).

ج ـ جواب الشرط:

ج/1 العامل فيه:

قال بعض البصريين جواب الشرط مجزوم بحرف الشرط، وقال بعضهم بل مجزوم بحرف الشـرط وفعله، وقال بعضهم الثالث: حرف الشرط يعمل في الفعل والفعل في الجواب، أما الكوفيون فيجزمونه بالجوار، وأما البصريون فيحتجون على ما قالوا بأنّ حرف الشرط يقتضي جواب الشرط كما يقتضي فعل الشرط[1]، ويردّ ابن الأنباري على من جزمه بحرف الشرط وفعله، لأنّ فعل الشرط أصلٌ والأصلُ في الفعل ألاّ يعمل في الفعل، ويرى أنّ العامل هو حرف الشرط بواسطة فعل الشرط لأنه لا ينفك عنه، فحرف الشرط يعمل في جواب الشرط عند وجود فعل الشرط وجوابه.

أما الرضي فقال: الحرف يعمل في الفعل، والفعل في الجواب، وأما ابن مالك فالجزم عنده بفعل الشرط لا بالأداة وحدها، ولا بهما، ولا على الجوار خلافاً لزاعمي ذلك مستنداً في كلامه إلى كلام سيبويه "واعلم أنّ حروف الجزاء تجزم الأفعال ويجزم الجواب بما قبله[2].

وأقول: لماذا لا يكون الجزم بالأداة وحدها؟ أليست عاملاً، والعامل يعمل فيما بعده، أليست تشبه الحروف المشبهة بالفعل، أو الأفعال الناسخة تأخذ اسماً وخبراً؟ ثم هل يأتي أسلوب الشرط مجرداً من فعل الشرط؟ إن أسلوب الشرط يتألف من أداة وفعل وجواب، ولا يجوز حذف الفعل، وإذا حُذف قُدّرَ فهي بلا شك ستدخل عليهما وتؤثر فيهما، ولا حاجة إلى التأويل البعيد الذي يضيع فيه الطالب، وهو الذي اعتاد إعراب فعل الشرط وجوابه مجزومين بالأداة.

ـ ج/2: جواب الشرط ـ نوعه:

جـواب الشـرط إمّا أن يكون فعلاً، وإما جملة مقترنة بالفاء[3] لأن معنى الفعل فيها، وقد يقع الماضي جواباً في معنى المستقبلية لأن الشرط لا يقع إلا على فعل لم يقع، فتكون مواضعها مجزومة وإن لم يتبيّن فيها الإعراب، فإذا كان الجواب ماضياً لفظاً لا معنى لم يجز اقترانه بالفاء إلا في وعد

(1) الإنصاف ــ المسألة 84، 602/2.

(2) الرضي 91/4، وشرح التسهيل 79/4، وانظر سيبويه 62/3 ــ 63.

(3) الكتاب 63/3.

أو وعيد لأنه إذا كان وعداً أو وعيداً حسن أن يقدّر ما في المعنى فعُومِلَ معاملة الماضي حقيقةً[1].

ـ ج/3: جواب الشرط ـ حذفه:

كثر حذف جواب الشرط، فقد يُغني عنه خبر ذي خبر مقدم على أداة الشرط، أو خبر مبتدأ مقدر بعد الشرط، قال الشاعر:

وإني متى أُشرفْ من الجانب الذي ... به أنت من بين الجوانب ناظر

وإذا تقدم على أداة شرط عند كثيرين ممّا هو في معنى الجواب فهو دليل الجواب عند أكثر النحويين والجواب محذوف[2]، والواجب في الاختيار ألا ينجزم الشرط بل يكون ماضياً لفظاً أو معنى نحو (إن لم أفعل) فلا تعمل الأداة في الشرط كما لم تعمل في الجزاء، وقد تقدم الحذف في المسألة المشكلة، وأشار ابن يعيش إلى أن جواب (لو) قد يُحذف كثيراً[3].

ج/4: المضارع المعطوف على جواب الشرط:

يجوز في الفعل المضارع الذي يُعطف على جواب الشرط الاستئناف، والنصب بـ (أن) والجزم عطفاً[4].

ج/5: الفاء الرابطة:

نقل ابن يعيش كلام الجمهور في هذا، قال: أما إذا كان الجزاء ممّا يصلح أن يقع شرطاً فلا حاجة إلى رابطٍ بينه وبين الشرط لأنّ بينهما مناسبة لفظية من حيث صلاحية وقوعه موقعه، وإن لم يصلح له فلا بدّ من ربط بينهما وأولى هذه الأشياء به الفاء لمناسبته للجزاء معنى، لأنّ معناه التعقيب بلا فصل، والجزاء متعقب للشرط كذلك[5].

---

(1) المقتضب 49/2 و75، وأضاف ابن مالك: فعلاً صالحًا لجعله شرطًا، فإذا جاء على الأصل لم يحتج إلى فاء يقترن بها، شرح الكافية الشافية 1594/3.

(2) شرح الكافية الشافية 1610/3، وانظر أوضح المسالك 217/4، وشرح المفصل 95/4 ـ 98، وشرح التسهيل 77/4 ـ 76، والممع 62/2.

وإن ـ ولو .... وكثر حذف الجواب مع (إن) و(لو)، ومنه قول حاتم الطائي (ديوانه 81):

ولا أخذل المولى وإن كان خاذلاً ... ولا أشتم ابن العم إن كان مُفحَما

ولا زادني عنه غناني تباعداً ... وإن كان ذا نقصٍ من المال مُصرِما

(3) الرضي 105/4، وشرح المفصل 100/4 و7/9.

(4) شرح الكافية الشافية 1603/3.

(5) شرح المفصل 110/4.

ذكر القدماء مواضع وقوع الفاء الرابطة، وأشار المبرد إلى أنها "لا تقع إلاّ ومعنى الجزاء فيها موجود، فهما يسدّان مسدّ جواب (إنْ) وجاز حذفها على تقدير وجودها، في شاهد روي رواية أخرى وهو قوله:

مــن يفعــل الحســنات الله يشــكرها   والشــرّ بالشــر عــند الله مــثلان[1]

أو إذا اضطر شاعر، كقول جرير:

يــا أقْــرَعُ بــنَ حــابسٍ يــا أقــرع   إنــك إنْ يُصْــرَعْ أخــوك تُصــرعُ[2]

على تقدير إنك تُصرعُ إن يُصرع أخوك.

ويجوز أن تُحذف من جواب (أما) ضرورة كقوله:

فأما الصدور لا صدور لجعفر[3]

د. فعل الشرط وجوابه:

جاء في شرح الكافية الشافية: "ولا بدّ لأداة المجازاة من فعل يليها يُسمّى شرطاً، وفعل بعده، و ما يقوم مقامه يُسمّى جواباً وجزاءً"[4]، وقال في شرح التسهيل بعد كلامه على أدوات الشرط "وكلها تقتضــي جملتيــن أولاهمــا شرط تصدر بفعل ظاهر، أو مضمر مفسر بعد معموله بفعل يشذ كونه مضــارعاً دون (لــم) ولا يتقدم فيها الاسم مع غير (إن) إلا اضطراراً، وتسمى الجملة الثانية جزاءً وجوابــاً وتلزم الفاء في غير الضرورة"[5]، ثم حدّد الفعلين ماضيين أو مضارعين أو مختلفين، وقد رتبهما الرضي[6] بحسب أهميتهما كما يلي:

- الأجود مضارعان.
- ماضيان لفظاً.
- ماضيان معنى.
- ماض مضارع.
- مضارع ماض.

---

(1) المقتضب 59/2، وانظر الشاهد في المقتضب 72/2، وشرح المفصل 3/9، وشرح الكافية الشافية 1579/3 والممع. ويروى: من يفعل الخير فالرحمن يشكره، فلا شاهد فيه.

(2) سيبويه 67/3 وشرح المفصل 158/8، والإنصاف 623/2، والمغني 610.

(3) انظر الشاهد في شرح المفصل 134/7 و12/9، والخزانة 364/11.

(4) شرح الكافية الشافية 1584/3.

(5) شرح التسهيل 73/4 و90، وانظر الممع 58/2 ـ 59.

(6) شرح الرضي 105/4.

ولا يجوز حذف هذين الفعلين من غير الأداة (إن) لأنها أصل الأدوات، وقد تقدم البيت المشهور:

قالت بنات العم...

أما إذا وقع فعل بينهما فيأتي مرفوعاً، أو مجزوماً على البدليّة كما في الشاهد الثاني، قال الحُطيئة:

متى تأتِه تعشو إلى ضوء ناره تجد خير نارٍ عندها خير موقدِ[1]

وقال عبد الله بن الحر:

متى تأتنا تُلمِمْ بنا في ديارنا تجدْ حَطباً جزْلاً ونـاراً تأججا[2]

وأما إذا دخل على هذا الفعل الفاء أو الواو أو ثم فإنه يُجزم لأن هذه الحروف يُشرِكنَ فيما دخل فيه الأول، ويجوز في هذا الباب أن تُعرب الفاء سببيةً، ولا يجوز في (ثم) لأنها لا تنصب بـ (أن) مضمرة[3].

هـ. اجتماع الشرط والقسم:

حدّد سيبويه هذه المسألة تحديداً في باب سمّاه "هذا باب الجزاء إذا كان القسم في أوله" فأجاز أن تقول: والله إن أتيتني لا أفعل، ولم يُجوِّز "والله إن تأتني آتك" ومحالٌ أن تقول: "والله من يأتني آته" لأنّ اليمين لا يكون لغواً، ويجوز أن تقول: أنا والله إن تأتيني لا آتِك، لأنّ الكلام مبني على (أنا) فالقسم هنا لغو[4].

وقد أفاض العلماء القدامى في هذا الجانب، وكان ملخص كلامهم أنّ القسم والشرط إذا اجتمعا استُغني بجواب ما سبق منهما عن جواب الآخر.

ولا فرق إذا كانت الأداة (إن) أو (لو) أو (لولا) أو أسماء الشرط وأما إذا تقدّم (لو) و(لولا) على القسم فالواجب إلغاء القسم لأنه جوابهما لا يكون إلاّ جملة فعلية خبرية، ولا يصحّ أن يكون جملة قَسميّة، تقول: "لو جئتني والله لأكرمتك"، "ولولا زيدٌ والله لضربتك".

وإذا تقدم القسم على الشرط فإمّا أن يتقدم على القسم ما يطلب الخبر أو لا يتقدم، والأول قد يجيء الكلام عليه في قوله وإن توسط يتقدم الشرط[5].

---

(1) البيت للحطيئة في ديوانه 25، وهو في سيبويه 86/3.
(2) انظر الشاهد في الكتاب 446/1، وفي سر صناعة الإعراب 678/2، وشرح المفصل 53/7، والخزانة 660.
(3) سيبويه 87/3.
(4) سيبويه 82/3.
(5) الرضي 459/4، وشرح الكافية الشافية 1635/3، وأوضح المسالك 218/4.

ويجوز في الشعر اعتبار الشرط وإلغاء القسم مع تصدره، كقول الأعشى:

لئن مُنِيتَ بنا عن غِبِّ مَعركةٍ   لا تُلفِنا عن دماءِ القومِ ننتفلُ[(1)]

وقال:

لئن كان ما حُدِّثتُه اليومَ صادقاً   أصمْ في نهارِ القيظ للشمس باديا[(2)]

وقال:

حلفت له إن تدلج الليل لا يزلْ   أمامك بيت من بيوتي سائرُ[(3)]

وأما لو عكس الأمر يعني تقدم الشرط على القسم فالواجب اعتبار الشرط ولك بعد ذلك إلغاء القسم نحو: إن جئتني والله أكرمك، وقد شبه الرضي هذا الباب بباب التنازع، وقال لا استدلال للكوفيين فيه على أن إعمال الأول أولى[(4)].

. تتمة:

اختلف العلماء في إعطاء الجواب لأحدهما، ومن قراءة آرائهم وأحكامهم يبدو لنا أن معظمهم يؤيد أن يعطى الجواب للسابق منهما، وعدّ البغدادي هذا قاعدة عامة، واعتبر اللام واقعة في جواب القسم لا مع جواب (لولا) في قول الشاعر:

والله لولا شيخنا عبّاد   لكمرونا اليوم أو لكادوا

وردّ في هذا على ابن مالك الذي جعل الجواب لـ (لو) أو (لولا) سواء تقدّم القسم عليهما أو تأخر عنهما، كقول الشاعر:

فأقسم لو أبدى النديّ سواده   لما سمت تلك المسالات عامرُ

ومثله قول الآخر:

فأقسم أن لو التقينا وأنتم   لكان لكم يومٌ من الشر مظلمُ

ويبدو أن البغدادي[(5)] يدافع عن القاعدة التي اعتمدها عامةً فرفض أن يكون الجواب إلا للأسبق ولو كان في الشاهد دليل حسّي، وبدا هذا في قول الشاعر:

للولا قاسمٌ ويدا سبيل   لقد جرّت عليك يد غشوم

---

(1) ديوانه 49، وانظر الرضي 457/4، والخزانة 327/11.

(2) انظر الشاهد في أوضح المسالك 219/4، وشرح الكافية الشافية 1616/3، والرضي 457/4، والخزانة 327/11ـ 336.

(3) انظر الشاهد في الرضي 457/4.

(4) أفاض الرضي في شرح هذه المسألة، انظر 457/4 ـ 460.

(5) الخزانة 317/11، وانظر المسألة في سيبويه 17/3.

فاعتبر اللام الداخلة على (لولا) زائدة، وأما لام قد بدون لولا فالمشهور أنها لام القسم، وكأنه يرفض أن تكون جواباً لـ (لولا) وهي كذلك، وإلاّ فأين جواب (لولا)؟ وقال قد تحذف هذه اللام من بعد (لو) إذا لم يكن القسم ظاهراً، قال الشاعر:

فلو أنّ قومي أنطقتْني رماحُهم ... نطقت ولكنّ الرماح أجرّتِ

أي (لنطقت)، وقال آخر:

فوالله لولا اللهُ لا شيءَ غيرُه ... لزُعزِعَ من هذا السريرِ جوانبُهْ

فاللام في جواب (لولا) إنما هي جواب القسم.

ويتصل بهذا الباب اللامِ الموطئة للقسم، ونقل صاحب الخزانة عن ابن مالك أنه قال ولا بدّ من هذه اللام مظهرةً أو مضمرةً، وقد يُستغني بعد (لئن) عن الجواب لتقدّم ما يدل عليه، فيحكم بنّ اللام زائدة، فمن ذلك قول عمر:

ألمم بزينبَ إنّ البينَ قد أفِدا ... قلّ الثواءُ لئن كان الرحيل غدا[1]

ومثله لابن جني في سر صناعة الإعراب، فقد عدّ اللام في (لئن) زائدة مؤكدة يدلك على أنها زائدة، وأنّ اللام الثانية هي التي تلقت القسم، جواز سقوطها في نحو قول الشاعر:

فأقسمت أنّي لا أحلُّ بصَهوةٍ ... حرام عليّ رملُه وشقائقُهْ

فإن لم تغيِّر بعضَ ما قد صنعتمُ ... لأنتحِيَنْ للعظمِ ذو أنا عارقُهْ[2]

ولم يقل فلئن، ويدلك أيضاً على أنك إذا قلت: والله لئن قمت لأقومنّ، أن اعتماد القسم على اللام في لأقومنّ، وأنّ اللام في (لئن) زائدة، ومنها قول كثيّر:

لئن عاد لي عبد العزيز بمثلها ... وأمكنني منها إذن لا أقيلها

ومثله قول الآخر:

فإن يك من جنٍ لأبرحُ طارقاً ... وإن يك إنساً ماكها الإنسُ تفعلُ

وقد علّق البغدادي على هذا البيت فقال: وبيان أن (إنْ) لا جواب لها هنا قوله (لأبرح) جواب قسم مقدر، واللام الموطئة محذوفة[3]

---

(1) الخزانة 338/11.

(2) سر الصناعة لابن جني 397/1، والبيت لعارف الطائي في الحماسة 1742/4، والخزانة 338/11.

(3) انظر سر الصناعة 397/1، والخزانة 238/11 ـ 343.

.ملحق فيه زيادة: اجتماع الناسخ والشرط.

وأقول إنّ التكلف قد بدا في بعض الشواهد للتدليل على أنّ الجواب للأول خلافاً للقاعدة التي اعتمدها معظم النحويين في بحث التنازع، بل إنّ هذا الباب غير ذاك، فثمة دلائل حسية ترجّح الوجه الصحيح، فما المانع من أن يكون الجواب للثاني إذا كان في الجواب ما يدل على ذلك أليست الفاء تقترن بجواب الشرط، واللام تقع في جواب (لو) و(لولا)؟

ثم إنّ ثمةَ جانباً لم يقف عليه القدماء، وفي قراءته ما يدلّل على صحة ما نقول، وهو اجتماع الناسخ والشرط، وكلّ منهما يحتاج إلى ما يتمه، وفي هذا سنجد أنّ الدليل الحسّي هو الذي رجّح وجهاً على آخر، وقد اخترت عدداً قليلاً من الأبيات للتدليل على هذا، فثمة شواهد لا تُحصى في هذا الجانب.

قال هدبة بن الخشرم:

فلم يبقَ ممّا بيننا غير أنني ... محبٌ وأني إن نأتْ سوف أمدحُ
وعهدي بها والحيُّ يدعون غِرة ... لها أن يراها الناظر المتصفّحُ
من الخفرات البيض تحسب أنها ... إذا حاولت مشياً نزيفٌ مُرنَّحُ[1]

فقوله سوف أمدح خبر (أنّ) لا جواب شرط، لو كانت كذلك لاقترنت بالفاء، وكذلك البيت الثالث.

ومثله قول عبيد بن الأبرص:

فمن لم يمتْ في اليوم لا بدّ أنه ... سيعلقُه حبلُ المنيّة في غدِ[2]

و(من) هي اسم موصول لا شرط، وإلاّ اقترن جوابه بالفاء، في قوله (لا بدّ) كقول ليلى الأخيلية ترثي توبة بن الحميّر:

وما كان مما يحدث الدهرُ جازعاً ... فلا بدّ يوماً أن يُرى وهو صابر[3]

أما قول عدي بن زيد:

وعدّ سواه القول واعلمْ بأنه ... متى لا يَبنْ في اليوم يصرمْك في الغد[4]

---

(1) ديوانه 77.
(2) ديوانه 62.
(3) ديوانه 64.
(4) ديوانه 201.

فجملة (يصرمك) جواب (متى) لا خبر أنّ.

ومثله قول حاتم الطائي:

فنفسَك أكرمها فإنَّك إن تَهُنْ   عليكَ فلن تُلفي لك الدهر مكرما[1]

فالجواب (فلن) للشرط، لا خبر إنّ.

وقول طرفة بن العبد:

وقربت بالقربى وجدّك إنني   متى يكُ أمرٌ للنكيثة أشهد[2]

وقول تأبط شراً:

وإنك لولا قيتني بعد ما ترى   وهل يُلقينْ من غيَّبتْهُ من المقابرُ

لألفيتني في غارة أُدْعى لها   إليك وإمّا راجعاً أنا ثائر[3]

فجملة (لألفيتني) هي جواب (لو) لا خبر إنّ.

ـ أما إذا لم يكن دليل فيجوز الوجهان:

قال جميل بثينة:

ألم تعلمي وجْدي إذا شطّت النوى   وكنتُ إذا تدنو بك الدار أفرحُ[4]

فأنت حرّ في اعتبار جملة أفرح جواباً للشرط أو خبراً لكان، ومثله قول المتلمس:

وكنّا إذا الجبار صعّر خدّه   أقمنا له من مَيْلِه فتقوّما[5]

ومثله قول الخنساء:

وكنت إذا ما خفتُ إردافَ عُسرةٍ   أظلُّ لها من خيفةٍ أتقنّع[6]

وما يلاحظ في هذا أنّ المعنى هو الأصل في تحديد الجملة.

---

(1) ديوانه 81.

(2) ديوانه 27.

(3) الطرائف الأدبية 28.

(4) ديوان جميل 46.

(5) ديوان المتلمس.

(6) ديوان الخنساء 89.

. بين اسم الشرط والاسم الموصول:

عقد سيبويه باباً عنوانه "هذا باب الأسماء التي يجازى بها وتكون بمنزلة الذي"[1] وحدد الأسماء بـــ (من) و(ما) و(أيّهم) فنقول: آتي من يأتيني، وأقول ما تقول، وأعطيك أيها تشاء، وقال هذا وجه الكلام وأحسنه.

وكأنـــي بســيبويه لا يؤيد تقدم جواب الشرط، ففي هذه الجمل من وما وأيّ أسماء موصولة لا أســماء شــرط، ولكــنه أجاز الجزم إذا كان الجازم حرفاً كقولك: آتيك إن تأتيني، ثم أجاز الوجهين الشرط أو الموصول إذا كان الفعل بعد الأداة ماضياً، فأنت بالخيار كقول: "آتي من أتاني" وهذا يؤيد مــا تقدم في الشرط والناسخ، فالمعنى هو الذي يحدّد معنى الأداة، وهذا قريب من قولك: من يدرس يــنجح فأنــت بالخيار في اعتبار (من) اسماً موصولاً مادام الفعل غير مضبوط، واعتباره شرطاً إذا جُــزم الفعــلان وإذا اعتبرته اسم شرط يبقى فيه معنى الاسم الموصول، وأما إذا دخل الناسخ على الأداة فالاسم موصول ولم يعمل الشرط كقولك: إنّ من تأتيني آتيه ومكان من يأتيني آتيه.

. تتمة:

وإذا تقــدم الاستفهام على الشرط يبقى العمل للشرط لأنّ فعل الشرط وجوابه كالجملة الواحدة، ونقــل ابن مالك عن سيبويه أنه يجعل الاعتماد على الشرط كأن الاستفهام لم يكن، أما يونس فيجعل الاعتماد على الاستفهام ناوياً تقديم الفعل الثاني[2].

. رأي المعاصرين:

لــيس المقصود من هذا أن نعرض لما كتبه المعاصرون في باب الشرط، فهم ردّدوا ما جاء به القدماء، إنما نقصد ما جاؤوا به من جديد مخالفين، أو مجدّدين، كي لا يكون كلامنا تكراراً لما كان، و تلخيصــاً مخــلاً له، وحاولــت أن أقــف عند عدد من العلماء المعاصرين الذين كانت لهم كتب مشــهورة، أو كانت لهم محاولات في تجديد النحو، أو نقده، ومن هؤلاء مصطفى الغلاييني صاحب "جــامع الــدروس العربية"، وعبد السلام هارون صاحب كتاب "الأساليب الإنشائية"، وعباس حسن صــاحب "النحو الوافي"، أوسع الكتب الحديثة وأشملها، والدكتور محمد خير الحلواني الذي يمكن أن نعدّه رائداً من رواد تجديد النحو، والدكتور مهدي المخزومي في كتابه "في النحو العربي"، والدكتور شوقي ضيف في كتابه "تجديد النحو".

أمــا الغلايينــي[3] فلم يأتِ بجديد، إلا أنه أيد مجيء (كيفما) اسم شرط جازماً نقلاً عن الكوفيين

---

(1) الكتاب 69/3.

(2) الرضي 463/4، وشرح الكافية الشافية 1620/3.

(3) انظر البحث 186/2 ــ 196.

سواء لحقت بها (ما) أم لم تلحق، أما بقية الدرس فقد عرض له عرضاً موجزاً.

وأمـــا عباس حسن فلم يذكر (كيفما) عندما عدد الأدوات الجازمة[1] ووقف عند بعض المسائل مـــثل حـــذف جـــواب (إن) إذا دخلت عليها واو الحال وأعربها وصلية، وعلّق الأدوات التي تضمن الظرفية بفعل الشرط، وقال إذا كان فعل الشرط ناسخاً تعلق بالخبر، وفي هذا تناقض، فماذا يمنع من تعليقها بالفعل نفسه مادامت القاعدة هكذا، وردّد ما أورده القدماء من الجزم بـــ (إذا) ضرورة وكثرة دخولهـــا على الأسماء، وزيادة ما بعدها، إلى غير هذا من أبواب البحث، لكن المسألة المشكلة التي توقـــف عـــندها، وكـــان فيها مقنعاً إلى حد بعيد هي دخول أحد حروف الشرط على (لم) مثل (إن) و(مَـــن) و(لو) لكنه استشهد بشعر المعاصرين كما في معظم شواهد كتابه، ثم طرح السؤال المُشكل، مـــا الذي يجزم إذا كانت الأداة جازمة، وقال إنّ القدماء اختلفوا في هذا، لكنه لم يُشر إلى مَن اختلف مـــنهم، بـــل إننا لم نلاحظ أنهم وقفوا عند هذا المسألة، ويرى أن لا قيمة لهذا الخلاف، وقد رجّح أن يكون العمل للشرط، وتكون (لم) نافية فحسب، وأضاف: المضارع مجزوم على الحالين، والمعنى لا يتأثر، وشبهها بـــ (لا الناهية) التي فقدت معنى النهي عندما دخل عليها حرف جازم.

وأمـــا عـــبد الســـلام هارون[2] فقد وقف عند جانب واحد من جوانب البحث، هو اقتران جملة جـــواب الشرط بالفاء، يقول: "فالقاعدة العامة التي فصلها فقهاء النحو في جميع عصوره هي أنّ كل مـــا لا يصلح للشرط من جمل الجواب يجب اقترانه بالفاء، ويقول في موضع آخر، ومن تمام القول فـــي هذه المسألة أن نذكر أن فاء الجواب الواجب الاقتران بها يجوز حذفها في ضرورة الشعر ومنه قول الشاعر:

من يفعل الحسنات الله يشكرها..

فلا جديد يُذكر فيما جاء به، ثم إن ما تكلم به يخالف عنوان كتابه.

وأمـــا الدكـــتور محمد خير الحلواني[3] فقد وقف في كتابه "النحو الميسر" عند أسلوب الشرط، وعرض له كما عرض لأبحاث كتابه تفصيلاً ولكن بطريقة ميسرة سهلة، وعرض له عند حديثه عن الفعـــل المضـــارع المعرب، ثم وزع الأدوات بحسب معانيها وإعرابها وقرن (من) و(ما) و(مهما) بالأســـماء الموصـــولة-وأســـماء الاســـتفهام، وأيّد جمهور النحاة في تعليق ما يتضمن الظرفية بفعل الشـــرط، والدلـــيل البيّن عنده أن (أياً) إذا دخل عليها حرف الجر فإنها تعلق بفعل الشرط، ولم يؤيد إعـــراب كيفما اسم شرط بل هي دوماً حال من فاعل فعل الشرط، ثم عرض لبقية البحث، ورأى أن جواب الشرط يُحذف ويغني عنه شيئان:

أ ـــ إذا تقدم على أداة الشرط ما فيه معنى الجواب.

---

(1) النحو الوافي 421/4، وفي موضع آخر لا تجزم على الأرجح 442/4.

(2) الأساليب الإنشائية 188 ـــ 191.

(3) النحو الميسر 176/1.

ب ــ جواب القسم، وذلك إذا اجتمع هو والشرط في العبارة.

وهــو فــي هذا تبع القدماء، وقد مرَّ بنا أنّ ثمة دليلاً حسيّاً في بعض الشواهد يرجّح أن يكون الجــواب لأحدهما، لكنه يدافع عن رأي القدماء فاعتبر اللام زائدة للتوكيد، ولم يعتبرها موطئة للقسم في (لئن) كي يدلل على أن الفعل جزم بأداة الشرط في قول الفرزدق:

لئــن بــلَّ لــي أرضــي بلالٌ بدُفعةٍ ... مــن الغيــث فــي يُمــنى يديــه انسكابُها

أكــنْ كــالذي صاب الحيا أرضه التي ... ســقاها وقــد كانــت جديــباً جــنابُها[1]

وأمــا د. مهــدي المخزومي[2] فقد عدّ الشرط أسلوباً، وهو جملة واحدة لا جملتان، لأنّ جملة الشــرط بجزأيها وحدة كلامية تعبر عن وحدة من الأفكار، ويكرر هذا في الصفحة الواحدة لتأكيد ما يقول ثم عدّ أنّ بيان ماله محلّ، وما لا محلّ من الإعراب من فضول القول.

وأرى أنّ في كلامه بعداً عن الحقيقة والمنطق، لأنّ أسلوب الشرط يتألف من أداة وفعلين، وكل فعــل فــي العربــية جملــة، بل إنه نفسه يعود ليناقض كلامه فيقول: ويبتعد عن لفظ جملة الشرط وجوابه، فهو يعترف بفعل الشرط وجوابه، ثم إنّ الفاء عنده تقترن لتحقيق معنى الشرط، وهي عنده أداة وصل أو موصول حرفي يستخدم للقيام بمثل هذه الوظيفة اللغوية. إن مهدي المخزومي يريد أن يدلّــل على ما جاء في عنوان كتابه "نقد وتوجيه" ولكن النقد شيء والابتعاد عن المنطق السليم شيء آخر، إلا إذا كان يقصد منه هذا.

فالفــاء ليســت دائماً ترتبط بجواب الشرط، فهل يكون عدم اقتران الجواب بالفاء أسلوباً ضعيفاً ولا يقــوم بمثل هذه الوظيفة اللغوية التي سمّاها؟ لا أو مثل هذا يقال في عدم التفريق بين ماله محل، ومــا لا محلّ له من الإعراب، فنكون بهذا قد نقضنا هذا الأسلوب من أساسه وتكون الأداة الجازمة كغير الجازمة، والجواب واحد لا فرق إن اقترن بالفاء أم لم يقترن.

فالنقد أو التجديد لا يكونان في ضمّ الكلام بعضه إلى بعض، أو في تغيير المصطلح، أو في حذف ما هو واقع لا يُمكن الاستغناء عنه، وقد يكون في هذا التجديد ما يؤثر سلباً على النحو العربي، وقريب مــن هــذا التجديد ما ورد عند الدكتور شوقي ضيف في كتابه "تجديد النحو" فهو عرض للبحث مجتزأ مختصراً اختصاراً مخلاً، ولما أراد التجديد رفض إعراب أسماء الشرط، فاعتبر الفعل المضارع الأول فعل الشرط محلّه الجزم، والثاني جوابه[3]، ونقول: فماذا لو كانا ماضيين؟ أو مختلفين؟ إنّ في هذا تجنياً بل إنه سيلحق به حذف إعراب أسماء الاستفهام لأنهما بمعنى؟

---

(1) المبسر 183/1، وعبارته: إذ جزم الجواب أكن، وهذا يعني أنه جعل الجواب للشرط لا للقسم، ولعله استخدم هذه اللام للتوكيد لا للقسم.

(2) في النحو العربي 286 و289.

(3) تجديد النحو 213.

.خاتمة ونتائج:

وبعد فهذا بحثٌ قُصد منه الوقوف على أسلوب واحد من الأساليب العربية هو الأكثر تشعباً وأحكاماً والوقوف على آراء القدماء والمعاصرين، والوصول إلى رسم صورة للبحث، أو إعادة رسم صورته معتمداً المصادر والمراجع، فلم أحذف للتلخيص، ولم ألخص فأخلّ ولم أنقض لمجرد النقض بل نقدت للحكم والصّواب، ثم إطلاق الأحكام التي حاولت أن أصل إليها، وقد وصلت إلى عدد منها، أرجو أن تلقى قبولاً عند المختصين، كما أرجو أن يلقى هذا البحث ما قصدت منه، وكان أن عددت أدوات الشرط مرتبة بحسب حروف الهجاء، ورأيت أن معظم القدماء لم يعتبر "كيفما" أداة شرط، وأنهم توسعوا في بعض الأدوات مثل (إن) لأنها أم باب الجزاء، ومثل (لو)، و لم يقفوا عند كثير من الأدوات بل مرّوا مرور الكرام مثل (ما) و(من) وقد زاد بعضهم (إذا ما)، وحملوا عدداً من الأدوات معاني أُخر، وكان ثمة بعض الأحكام التي انفردت بها الأدوات، مثل وجوب اقتران (ما) بعدد منها، وجواز ذلك في عددٍ آخر، بعد ذلك رتبت أسلوب الشرط، ثم تحدثت عن فعل الشرط ثم جوابه بما لهما وما عليهما.

ووقفت عند مسألة شائكة لا يزال الخلاف حولها قائماً، وهي دخول "إن" على (لم)، (إن لم) ومعرفة ما الجازم للمضارع بعدهما، اسم الشرط أم الحرف (لم) ورأيت أنّ الجزم للشرط معتمداً الشواهد والتحليل المنطقي، وتكون (لم) نافية فقط، ثم عرضت لفقرات البحث الأخرى كالفاء الرابطة وفعل الشرط وجوابه، ثم وقفت عند مسألة أخرى هي اجتماع الشرط والقسم، وناقشت رأي الأقدمين الذين جعلوا الجواب للقسم بشرط سبقه، وتأولوا بعض الشواهد التي جاز أن يكون فيها الجواب للشرط ورأيت من خلال الشواهد أنّ الجواب قد يقع للشرط إذا كان ثمة من دليل حسّي، وأضفت إلى البحث اجتماع الناسخ والشرط، ووجدت فيه إضافة جيدة إلى أسلوب الشرط، وهو ممّا يكثر استعماله في الشعر والنثر، وكان الدليل الحسّي هو المرجح للخبر، أو الشرط، وكانت الشواهد دليلاً على ما ذهبت إليه، ثم عرضت لآراء المحدثين مختاراً عداً منهم، أي من قَصَدَ التجديد أو التيسير، أو النقد، ولكن كان مروراً سريعاً لأنني لم أجد عندهم شيئاً يُذكر أو يُستحق الوقوف ما خلا عدداً قليلاً جداً من الإشارات عند عباس حسن، وإن كنت أتوقع أن يكون عندهم ما يفيد البحث الذي يُعدُّ شائكاً ومتشعباً، لكن وجدت أن معظم ما جاؤوا به كان تقليداً بل ترديداً لأقوال القدماء، وما أرجوه أن أكون قد قدمت بحثاً بقراءة نقدية نحوية معاصرة تفيد في تيسير النحو أو تجديده، والتيسير والتجديد لا أجده في الحذف أو الاختصار أو النقص أو النقد لمجرد النقد، بل عرضت له محللاً تحليلاً منطقياً الآراء والأحكام، مستشهداً بعدد من الشواهد التي ساعدت على فهم الدرس أو البحث، فعساه يكون مع غيره من الأبحاث محاولة جديدة من محاولات قراءة النحو العربي قراءة معاصرة تقرّبه إلى أذهان المتعلمين ولا سيما طلابنا.

والله من وراء القصد.

***

فهرس المصادر والمراجع

1 ـ الاختياريـن، صنعة الأخفش الأصغر، تحقيق الدكتور فخر الدين قباوة، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق 1974.

2 ـ الأساليب الإنشائية في النحو العربي، عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، مصر، ط1978/2.

3 ـ أشعار اللصوص، جمعها عبد المعين الملوحي، دار طلاس بدمشق، ط1988/1.

4 ـ الأصمعيات، تحقيق أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون، دار المعارف، ط1964/3.

5 ـ الإنصاف في مسائل الخلاف لابن الأنباري، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، التجارية، مصر 1961.

6 ـ أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجليل، بيروت، ط 1979/5.

7 ـ تاج العروس للزبيدي، طبعة الكويت.

8 ـ تجديد النحو للدكتور شوقي ضيف، نشر أدب الحوزة، 1982.

9 ـ جامع الدروس العربية للشيخ مصطفى الغلاييني، المكتبة العصرية، بيروت، ط1992/26.

10 ـ الجنى الداني في حروف المعاني للمرادي، تحقيق د. فخر الدين قباوة، وأ. محمد نديم فاضل، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط2/ 1983.

11 ـ حماسة أبي تمام بشرح المرزوقي، نشره أحمد أمين وعبد السلام هارون، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط1997/2.

12 ـ خزانة الأدب للبغدادي، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، مصر، ط1/ 1986.

13 ـ الخصائص لابن جني، تحقيق محمد علي النجار، دار الكتب المصرية 1952.

14 ـ ديوان الأعشى، شرح وتعليق محمد محمد حسين، المكتب الشرقي، بيروت 1968.

15 ـ ديوان تأبط شراً = شعر تأبط شراً، تحقيق سليمان القرغولي وجبار جاسم، النجف 1973.

16 ـ ديوان جرير بشرح محمد بن حبيب، تحقيق د. نعمان محمد أمين طه، دار المعارف بمصر 1969.

17 ـ ديوان جميل بثينة، جمع وتحقيق د. حسين نصار، دار مصر للطباعة، ط1967/2.

18 ـ ديوان حاتم الطائي ـ دار صادر، بيروت.

19 ـ ديوان الحطيئة، شرح ابن السكيت والسكري والسجستاني، تحقيق نعمان محمد أمين طه، مكتبة البابي الحلبي، مصر، ط1958/1.

20 ـ ديوان الخنساء ـ دار التراث، بيروت، 1968.

21 ـ ديوان ابن الدمينة، تحقيق أ. أحمد راتب النفاخ، دار العروبة بالقاهرة، 1379هـ.

22 ـ ديوان رؤبة، جمعه وحققه وليم بن الورد، ليبسك 1903.

23 ـ ديوان زهير بن أبي سلمى، صنعة ثعلب، نسخة مصورة عن دار الكتب 1944.

24 ـ ديوان طرفة بن العبد، تحقيق درية الخطيب ولطفي الصقال، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق 1975.

25 ـ ديوان العباس بن مرداس، جمعه وحققه الدكتور يحيى الجبوري، دار الجمهورية، بغداد، 1965.

26 ـ ديوان عبيد بن الأبرص، دار صادر، بيروت.

27 ـ ديوان عدي بن زيد، جمعه وحققه محمد عبد الجبار المعيبد، دار الجمهورية، بغداد، 1965.

28 ـ ديوان العرجي، تحقيق خضر الطائي ورشيد العبيدي، بغداد، 1375هـ.

29 ـ ديوان الفرزدق، عبد الله الصاوي، ط1936/1.

30 ـ ديوان قيس بن الخطيم، تحقيق الدكتور ناصر الدين الأسد، دار العروبة، مصر، ط1962/1.

31 ـ ديوان كثير عزّة، تحقيق الدكتور إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 1971.
32 ـ ديوان كعب بن زهير، دار الكتب المصرية، 1950ات.
33 ـ ديوان ليلى الأخيلية، جمعه خليل ابراهيم العطية، دار الجمهورية، بغداد، 1967.
34 ـ ديوان المتلمس، تحقيق حسن كامل الصيرفي، القاهرة 1968.
35 ـ ديوان النمر بن تولب، صنعة د. نوري حمودي القيسي، بغداد، 1969.
36 ـ ديوان هُدبة بن الخشرم، جمعه وحققه د. يحيى الجبوري، وزارة الثقافة السورية، دمشق 1976.
37 ـ رصف المباني في شرح حروف المعاني للمالقي، تحقيق أحمد الخراط، دار القلم، ط2.
38 ـ سر صناعة الإعراب لابن جني، تحقيق د. حسن الهنداوي، دار القلم، ط1993/2.
39 ـ شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة التجارية، مصر، 1935.
40 ـ شرح التسهيل لابن مالك، تحقيق الدكتور عبد الرحمن السيد والدكتور محمد بدوي المختون، دار هجر، ط1980/1.
41 ـ شرح الرضي على كافية ابن الحاجب، تصحيح وتعليق يوسف حسن عمر، مؤسسة الصادق، ليبيا، 1982.
42 ـ شرح الكافية الشافية لابن مالك، تحقيق عبد المنعم هريدي، دار المأمون للتراث، دمشق، ط1/ 1982.
43 ـ شرح المفصل لابن يعيش، المطبعة المنيرية، عالم الكتب، بيروت.
44 ـ شعر الخوارج، جمعه الدكتور إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 1974.
45 ـ الطرائف الأدبية، تحقيق عبد العزيز الميمني، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1937.
46 ـ في النحو العربي، نقد وتوجيه، د. مهدي المخزومي.
47 ـ الكامل للمبرد، تحقيق د. محمد الدالي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1993/2.
48 ـ الكتاب لسيبويه، تحقيق عبد السلام هارون.
49 ـ مغني اللبيب لابن هشام، تحقيق الدكتور مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، دار الفكر، ط5/ 1979.
50 ـ المفضليات، تحقيق أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون، دار المعارف بمصر، ط5/ 1976.
51 ـ المقتضب للمبرد، تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة، القاهرة، 1963.
52 ـ النحو الميسر، د. محمد خير الحلواني، دار المأمون للتراث بدمشق 1997.
53 ـ النحو الوافي، عباس حسن، دار المعارف بمصر بلا تاريخ.
54 ـ همع الهوامع، صححه بدر الدين النعساني، مطبعة السعادة، القاهرة، 1327هـ.

□□□

(الظل في الميثيولوجيا والمدونة التراثية والدينية والصوفية)

فاطمة بنت عبد الوهيبي

أولاً: الظل في الميثيولوجيا:

الهامة/ الصدى: روح الميت

جاء عن العرب قديماً: *"يقال للرجل إذا مات ضحا ظله لأنه إذا مات صار لا ظل له"*[1] *وهذا مرتبط بالروح وعلاقتها بالحياة والخلود وخروجها من الجسد.*

على المستوى الأنثروبولوجي عاشت لدى العرب أسطورة مرتبطة بهذا الظل المغادر بهذا الكائن الشبحي، لذلك كانوا أيضاً يقولون أصبح فلان هامة إذا مات. فما علاقة الظل بهذه الهامة؟ يقول ابن منظور في لسان العرب: "الهامة رأس كل شيء من الروحانيين... قال الأزهري: أرد الليث بالروحانيين ذوي الأجسام القائمة بما جعل الله فيها الأرواح"[2] وهذا المدخل اللغوي الذي يسبق تعريفه للهامة مهم من حيث علاقته الوثيقة بالروح، وعلاقة الروح بالتالي بالموت.

أما ما هي الهامة؟: فلقد عاشت لدى العرب في الجاهلية أسطورة تقول إن روح القتيل الذي لم يُدرك بثأره تصير هامة (طائر يشبه البومة) فتصيح عند قبره: اسقوني، اسقوني! فإذا أدرك بثأره طارت. ومنه قول ذي الأصبع العدواني:

يا عمرو، إلاّ تدع شتمي ومنقصتي   أضربك حتى تقول الهامة اسقوني[3]

وقد أورد ابن منظور قولاً نسبه إلى أبي عبيدة يقول فيه عن الهامة: "إن العرب كانت تقول إن عظام الموتى وقيل أرواحهم تصير هامة فتطير، وقيل كانوا يسمون ذلك الطائر الذي يخرج من

---

(1) ـــ لسان العرب ، ابن منظور، بيروت دار لسان العرب، د.ت. مادة ظلل.

(2) ـــ المصدر السابق، مادة هوم.

(3) ـــ اللسان، مادة هوم.

هامـــة الميت [أي رأسه] الصدى [ذكر البومة فنفاه الإسلام ونهاهم عنه"[1]، وهذا القول يوسع علاقة الهامـــة؛ فـــلا يربطها فقط بحالة القتيل الذي لم يُدرك ثأره، فهو قول يربطها بأرواح الموتى عامة. وهذا ما يجعلها وثيقة الصلة بالروح أو الظل المغادر الذي شبح الجسد.

وهذا الاعتقاد بالأشباح أو الأطياف قديم وشائع في عدد من الثقافات وهو اعتقاد قائم على فكرة "أن روح الإنســان (أو روح أي شـــيء) هي شكل في داخل شكل مزود بإرادة وحركة خاصة به. والشـــبح طـــيف أو خيال شخص ميت. وكثيراً ما كانت الأطياف تعد الهامات أو تحذيرات سابقة... وتعـــد بعض الأرواح خيرة... ولكن معظمها يعد متشعباً بالانتقام.. وأكثرها شراً أرواح الأشخاص الذيـــن ماتوا موتاً عنيفاً كالمنتحرين... وهناك تقاليد كثيرة خاصة بالدفن نبعت من الرغبة في تهدئة الموتى وإبعادهم عن تتبع الأحياء..."[2].

ولكـــن إن ارتبط الظل أو الكائن الشبحي للروح بالموت، فقد ارتبط أيضاً بأساطير الخلق الأولى، كمـــا سنرى في تفصيل القول عن الظل في المدونة الصوفية، وبانقسام الخلية الأصلية للكاوس البدئي. ففـــي الثقافة التاوية هناك أسطورة "Yang – Yin الين واليانغ (Ch) الأثيران اللذان خرجا من انقسام الخلـــية الأصـــلية للكاوس البدائي تشي chi الين مؤنث مظلم سلبي وهو من الأرض. ويرمز له بخط منقســـم أو منكســـر. اليانغ مذكر، مشرق إيجابي، وهو من السماوات، ويرمز له بخط غير منكسر... والين واليانغ قاعدة الثنوية الأساسية، حيث القوى المتناوبة والمتعارضة تقوم بخلق الكون"[3].

فمن تفاعل هاتين القوتين يتخلق العالم، وبفضلها يتم التوازن للعالم، فلا تلغي إحداهما الأخرى. فبحسب هذه الأسطورة يسود اليانغ السماء وتسود الين في الأرض. فالين هو العتم والظل والرطوبة والغمـــوض، أمـــا الـــيانغ فهو الحرارة والقوة والإنجاز والوضوح.[4] وقد أطلق الفكر اليوناني على المـــبدأ الســـالب الـــذي يوازي الين اسم الايروس، وعلى المبدأ الموجب اسم اللوغوس، حيث عالم الرغـــبات والغرائـــز في الأول، وحيث المنطق والتفكير يغلب في الثاني[5]. وسنرى ـــ فيما يأتي ـــ كيف سيطور علم النفس على يد يونغ هذه الفكرة في مقولة الأنيما والأنيموس، حيث الانيما تسود في المـــرأة والأنيموس يسود في الرجل. وترمز الثقافة التاوية لهذه الفكرة التي تحوي داخلها مبدأ الخلق السالب والموجب بدائرة على هذا النحو[6]:



(1) ـــ اللسان، مادة هوم.

(2) ـــ الموسوعة العربية الميسرة (القاهرة، دار الشعب ومؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر 1965م) مادة طيف.

(3) ـــ معجـــم الأساطير، ماكس شابيرو ورودا هندريكس، ترجمة حنا عبود (دمشق، دار علاء الدين سنة 1999م) ص 268، وينظر كذلك قاموس أساطير العالم، آرثر كوترل، ترجمة سهى الطريحي (بيروت، المؤسسة للدراسات والنشر الأولى سنة 1993م) ص 123.

(4) ـــ لغز عشتار فراس السواح، دمشق، دار المنارة. ط الرابعة، 1990م ص 76.

(5) ـــ المصدر السابق، ص 76.

(6) ـــ المصدر السابق، ص 168.

ويرمـــز نصف الدائرة المظلل المعتم للجانب المؤنث الين، أما الجانب الأبيض من الدائرة فهو اليانغ.

هـــذه الفكـــرة، أعنـــي علاقة الظل بالموت وبالروح وبالخلود،وعلاقة الظل بالخلق ومبدأ تخلق الكون ستجد لها أصداء قوية في التراث الصوفي، وستترك آثارها في علم النفس والفلسفة كما سيأتي في الفصول التالية.

ومـــن اللافت للنظر أن هذه الميثيولوجيات والمعتقدات والأساطير بما تعكسه من طريقة رؤية مرتـــبطة بالعقلية البدائية تكاد تضع يدها على سر من أسرار الطبيعة والجسد البشري وما يحيط به، ســـر لـــم يكشف عنه إلا العلم الحديث؛ فقول العرب مثلاً: "يقال للرجل إذا مات وبطل: ضحا ظله. يقـــال ضـــحا الظل إذا صار شمساً، وإذا صار ظل الإنسان شمساً فقد بطل صاحبه ومات"[1] ـــ فيه ربـــط للجســـد في حالة الموت بالأطياف والظلال والهالة "صار شمساً". وهذا قريب جداً مما يقرره العلـــم الحديـــث حول المجال الكهرومغناطيسي والذبذبات والموجات الكهربائية للعقل البشري. وقد اكتشف العلم الحديث هذه الطاقة الكهرومغناطيسية وأمكنه تصويرها بأجهزة خاصة، حيث تظهر هذه الأجهزة تلك الطاقة على شكل هالة ضوئية حول الإنسان.

وقد أجرى العلماء الروس بحوثاً في مجال الطب البديل، وجمعوا فيها بين مبادئ الطب الشرقي القديـــم وإنجـــازات الطـــب الغربـــي الحديث، ويقول الباحثون: "إن لدى الإنسان إلى جانب القشرة الفيزيقـــية (الجســـد) مجالات من المعلومات والطاقة تلف الجسد. كما أن أحد عناصر هذه المجالات يتمـــثل فـــي التركيب الهولوجرافي الذي تتجه اسقاطاته الرأسية نحو الجلد، في النقاط المعروفة لدى العلاج بواسطة الإبر الصينية.

ويقـــول الدكـــتور في الفيزياء والرياضيات كونستنتين كوروتكوف: إن الخبراء يدرسون حالياً العملـــيات الجارية في هذه المجالات. وقد رصدت أجهزة المختبر الصورة الهولوجرافية التي تحدد المظهريـــن الخارجـــي والداخلي للإنسان. وأضاف الدكتور كوروتكوف: إن معهد الميكانيكا الدقيقة والبصريات في مدينة بيتر سبرج أجرى دراسات عدة، الغاية منها البحث عن السبل لمعافاة الإنسان بالاعتماد على هذه الظاهرة. وذلك غير التشخيص الدقيق لأعضاء الجسم البشري، وتم صنع أجهزة قياس دقيقة تعطي التشخيص لحالة الجسم في غضون *15* ـــ *20*، دقيقة إذ يتغير تألق الهالة الضوئية وشكلها تبعاً لحالة المريض الصحية. ويمكن إدخال هذه المعطيات في الكومبيوتر من أجل الحصول على التشخيص الدقيق.

وقـــد أجريـــت تجـــربة تعـــريض جثة ميت إلى مصدر للأشعة الكهرومغناطيسية بهدف تحديد القـــانون الرياضي الذي يتم بموجبه اضمحلال المجال المعلوماتي الكهربائي المحيط بجسد الإنسان. وقـــد لوحـــظ تـــألق الهالة الضوئية بعد مرور ساعتين على الوفاة. وكذلك عقب مرور ساعات عدة ولوحظ بعد ثلاثة أيام من الوفاة بقاء الهالة الضوئية.

---

(1)ـــ لسان العرب، مادة ظلل.

وهكــذا بــات واضحاً للعلماء أنهم أمام ظاهرة جديدة تتطلب دراسة وافية. وتبين من الأبحاث المتواصــلة أن تألق الهالة الضوئية يتوقف على سبب وفاة الإنسان. فإذا كانت الوفاة طبيعية خمدت الهالــة الضــوئية فــي غضون يومين، ثم تستقر كونها ضعيفة. أما إذا كانت الوفاة طبيعية فيلاحظ الومــيض الشــديد في غضون 20 دقيقة الأولى بعد الوفاة، ثم تخفت الهالة بسرعة حتى تبلغ وضع الاســتقرار. علماً أنه في الوفاة التي ترافقها آلام شديدة يلاحظ تألق الضوء وضموره بشدة. ولوحظ أيضاً أن تألق الضوء يجري أثناء الليل بدرجات متفاوتة[1].

هكــذا إذاً يقــرر العلــم أن هالة ضوئية تحيط بالإنسان إذا مات، وهو ما أشارت إليه المدونة التراثــية، وما ستناقشه من زوايا أخرى المدونة الصوفية والفلسفية التي تملك مقولتها الخاصة حول الظل والوجود والخلود، وهو موضوع هذه الدراسة وما يتوالى من فقرات.

ثانياً: الظل في المدونة التراثية والدينية والصوفية:

الظل والموت:

ضحا ظله:

جــاء في لسان في مادة ضحا "الضحى من طلوع الشمس إلى أن يرتفع النهار وتَبيضَّ الشمس جــداً... وليس لكلامه ضحى أي بيان وظهور.. وضحَّى عن الأمر بينه وأظهره... وفي حديث أبي بكر: إذا نضب عُمْرُه وضحا ظله أي مات. يقال للرجل إذا مات وبطل: ضحا ظله. يقال ضحا الظل إذا صار شمساً.

وإذا صــار ظــل الإنســان شمساً فقد بطل صاحبه ومات. ابن الاعرابي: يقال للرجل إذا مات ضــحا ظله لأنه إذا مات صار لا ظل له. وفي الدعاء لا أضحى الله ظلك: معناه لا أماتك الله حتى يذهب ظل شخصك..."[2]

هذا نص واضح الدلالة على عمق العلاقة بين مفهوم الظل وبين الموت، ولابد ــ بالضرورة ــ أن هناك في العمق علاقة لهما بمفهوم الزمن والصيرورة، والخلود. وهذا ما يستدعي التفكير مباشرة بالشجر والظلال وتحديداً بالشجرة العظمى أم الشجر، شجرة الخلد. لنمض نتتبع هذا الخيط.

جــاءت فــي سورة طه قصة الخلق والغواية والخروج من الجنة، قال تعالى: وإذْ قلنا للملائكة اســجدوا لآدم فســجدوا إلا إبليس أبى. فقلنا يا آدم إن هذا عدو لك ولزوجك فلا يخرجنكما من الجنة فتشــقى، إن لك ألا تجوع فيها ولا تعرى. وأنك لا تظمأ فيها ولا تضحى. فوسوس إليه الشيطان قال يــا آدم هــل أدلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى. فأكلا منها فبدت لهما سوءاتهما وطفقا يخصفان

---

(1) ــ ينظر جريدة الشرق الأوسط عدد الثلاثاء 23 مارس 1995م خبر طبي بعنوان (الروس يدرسون المظهرين الداخلي والخارجي ــ هالة ضوئية تلف الإنسان بعد وفاته).

(2) ــ لسان العرب مادة "ضحا".

عليهما من ورق الجنة وعصى آدم ربه فغوى. ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدى. قال اهبطا منها جميعاً بعضكم لبعض عدو فإما يأتينكم مني هدى فمن اتبع هداي فلا يضل ولا يشقى)[1].

فهل يمكن أن نتجاهل معنى كلمة (تضحى) في الآية الكريمة في سياق الحديث عن البقاء والخلد مع ما تحمله من دلالات تربطها بالموت والفناء. إننا يمكن أن نحمل هذا المعنى القوي في هذا السياق ونضيفه إلى ما قيل عن شجرة الخلد في كتب التفاسير؛ يقول ابن كثير في تفسيره:

"فلم يزل بهما الشيطان حتى أكلا منها، وكانت شجرة الخلد يعني التي من أكل منها خلد ودام مكثه. وقد جاء في الحديث ذكر شجرة الخلد، فقال أبو داود الطيالسي: حدثنا شعبة عن أبي الضحى سمعت أبا هريرة يحدث عن النبي ﷺ قال: "إن في الجنة شجرة يسير الراكب في ظلها مائة عام ما يقطعها وهي شجرة الخلد "رواه الإمام أحمد"[2]

الظل / الشمس:

يلفت النظر في نص ابن منظور قوله: يقال للرجل إذا مات وبطل: ضحا ظله إذا صار شمساً وإذا صار ظل الإنسان شمساً فقد بطل صاحبه ومات".

هذا القول يحيل إلى رؤية للظل تدرجه في صيرورته إلى الشمس. الضوء يمحونا. هكذا نتعلم من علاقتنا مع الضوء[3] وفلسفياً يمكن النظر إلى أن الضوء منطقة غيب واحتجاب.

وحينما يقال إذا مات الإنسان: ضحا ظله، ويقرر العرب معنى ذلك بأن الظل صار شمساً فهذا يعني مآل الظل إلى أصله، إذ هو في صيرورته شمساً يدخل منطقة العماء. يقول ابن منظور: "الظل في الحقيقة إنما هو ضوء شعاع الشمس دون الشعاع، فإذا لم يكن ضوء فهو ظلمة وليس بظل."[4]

إذاً حينما يؤول الظل إلى أصله يندرج في حيز النور العظيم فيختفي، فالنور العظيم ـ على عكس ما نتصوره للوهلة الأولى ـ منطقة غيب وعماء واحتجاب. يقول ابن عربي:

"الظلال محجوبة أبداً عن موجدها وظهورها عند طلوع الأنوار على من تولدت عنه. وهي أبداً تطلع من خلف حجاب أسبابها فإن سبحات الوجه لا تقف لها الأكوان. وقال: إذا أحاطت الأنوار بالشمس اندرج ظله فيه وانقبض إليه، كما قال سبحانه: (قبضاً يسيراً) حين جعل الشمس على مد الظل دليلاً.[5]

---

(1) ــ القرآن الكريم، سورة طه، من الآية (115 ــ 123).

(2) ــ تفسير ابن كثير بيروت، دار المعرفة، ط 2، 1407 هـ/ 1987 م، ج 176/3.

(3) ــ مقالة (السذات في عين المادة 2 ــ 2) فاطمة الوهيبي جريدة الجزيرة، زاوية (ذات) الأحد 1417/4/4 هـ ــ 18/8/ 1998م.

(4) ــ لسان العرب، مادة ظلل.

(5) ــ كتاب العبادلة. محيي الدين بن عربي، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، القاهرة، مكتبة القاهرة، ط. الأولى 1389 هـ/1969م، ص 79.

إن العـــالم عند ابن عربي ليس إلا ظهور صور الأعيان، وذلك الظهور هو النفس الرحماني[1] فيــبدو العالم، عالم الصور والموجودات، ليس سوى ظل لهذا الفيض الإلهي. ولعله من هذا المعنى العميق يمكن فهم الحديث النبوي: "السلطان ظل الله في الأرض " يقول ابن عربي: "كل ما سوى الله ظل له. ولما كان السلطان مجمع الصفات الإلهية قال فيه صلى الله عليه وسلم: "السلطان ظل الله في الأرض، يأوي إليه كل مظلوم."[2]

وفـــي ضـــوء مـــا تقدم يمكن فهم فكرة الظل وقد ارتبطت بالموت، حيث تمثل الروح بالضوء المستقر في البدن، فإذا مات الإنسان أشمس وأصبح بلا ظل، وانتقلت الروح/ الظل، التي هي ضوء ينعكس، إلى عالمها الأول. يقول الجرجاني في تعريفه للنفس:

"وهـــي الجوهـــر البخاري اللطيف الحامل لقوة الحياة والحس والحركة الإرادية وسماها الحكيم الروح الحيوانية فهو جوهر مشرق للبدن فعند الموت ينقطع ضوءُه[3] عن ظاهر البدن وباطنه.."[4]

ويقول ابن عربي مستخدماً مجاز الشمس والوضوء والظلمة:

"ولما كانت الحياة في الأجسام بالعرض قام بها الموت والفناء فإن حياة الجسم الظاهرة من آثار حياة الروح، هي كنوز الشمس الذي في الأرض من الشمس: فإذا مضت الشمس تبعها نورها وبقيت الأرض مظلمة كذلك الروح إذا رحل عنها الجسم إلى عالمه الذي جاء منه تبعته الحياة المنتشرة منه فـــي الجسم الحي، وبقي الجسم في صورة الجماد في رأي العين فيقال: "مات فلان. وتقول الحقيقة: رجع إلى أصله (منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارة أخرى).[5]

ولأن هذه الروح الظل تعود إلى بارئها فإن الرؤية الدينية كانت تنظر لسجود الكافر لغير الله نظرة تفصل بين الجسد وحركة الظل. وهذا ما يجعلنا نفهم لماذا جاء في التفسير للآية الكريمة (ولله يسجد من في السموات والأرض طوعاً وكرهاً وظلالهم بالغدو والآصال) حيث "جاء في التفسير أن الكافر يسجد لغير الله وظله يسجد لله.." وفي حديث ابن عباس: الكافر يسجد لغير الله وظله يسجد لله."[6]

إن مفهوم الظل كما ظهر مما تقدم مفهوم عميق ومتداخل مع فكرة الوجود المطلق والعدم، ومع فكـــرة التجلي والعماء، ومع فكرة الموت والخلود. ولاشك أن ارتباط الظل/ الشمس بالموت وعنف التحول إلى عالم الغيب يجعلنا نعيد التفكير في مسألة النور والظلمة على أساس القضية الميتافيزيقية والانطولوجية معاً كما تعكسها الرؤية الصوفية. تلك الظلمة التي يقول عنها الجرجاني: "الظلمة عدم

(1) ـــ شـــرح الأستاذ عبد الرزاق القاشاني على فصوص الحكم لمحيي الدين بن عربي، القاهرة، مطبعة البابي الحلبي، ط 2، 1386/ 1966م، ص224.

(2) ـــ كتاب العبادلة، ابن عربي، ص 78.

(3) ـــ الهمزة المضمومة بعد الواو الساكنة ترسم على السطر.

(4) ـــ التعريفات الجرجاني، بيروت، مكتبة لبنان، سنة 1978م، ص 312.

(5) ـــ الفتـــوحات المكـــية، ابـــن عربي، تحقيق، د. عثمان يحيى ومراجعة د. إبراهيم مدكور، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1392 هـــ/ 1972م، السفر الأول، الجزء الرابع، ص 244 ـــ 245.

(6) ـــ لسان العرب، ابن منظور،مادة ظلل.

النور فيما شأنه أن يستنير. والظلمة الظل المنشأ من الأجسام الكثيفة قد يطلق على العلم بالذات الإلهية فإن العلم لا يكشف معها غيرها إن العلم بالذات يعطي ظلمة لا يُدرك بها شيء كالبصر حين يغشاه نور الشمس عند تعلقه بوسط قرصها الذي هو ينبوعه فأنه حينئذ لا يدرك شيئاً من المبصرات"[1]، تلك الظلمة التي تحيل إلى فكرة العماء، حيث صعقة النور، وهي من المسائل التي ناقشتها المدونة الكلامية والصوفية وذلك موضوع الفقرات التالية.

الظل عند التوحيدي:

الظل/ الوجود الإضافي: الممكن والرؤيا:

في كتاب الإمتاع والمؤانسة يورد التوحيدي محاورة بينه وبين شيخه أبي سليمان يتحدث فيها عن التمكين، حيث يرى أبو سليمان أن "التمكين وحده اسم مجرد لشيء محدد، والأسماء المحددة دلالتها على الأعيان لا على صفات الأعيان أو ما يكون من الأعيان". ويرى أن التمكين معتبر بما يضاف إليه، ويناط به، فإن كان من القبيح فهو قبيح، لأنه علة القبيح، وإن كان من الحسن فهو من الحسن لأنه سبب الحسن. ثم يعرف الإضافة التي حدد بها التمكين، يقول: "والإضافة قوة إلهية سرت في الأشياء سرياناً غريزياً قاهراً متملكاً قاسراً، لا جرم لا ترى حسياً أو عقلياً أو وهمياً أو ظنياً أو علمياً أو عرفياً أو عملياً أو حلمياً أو يقظياً إلا والتصاريف سارية فيها، والإضافة حاكمة عليها. وهذا لأن الأشياء بأسرها مصيرها إلى الله الحق، لأن مصدرها من الله الحق، فالإضافة لازمة، والنسبة قائمة، والمشابهة موجودة، ولولا إضافة بعضنا إلى بعض ما اجتمعنا ولا افترقنا، ولولا الإضافة بيننا الغالبة ما تفاهمنا ولا تعاونا.[2]

ثم عقب على هذا الكلام مؤكداً علاقة الإضافة والوجود الإضافي بالظل والائتلاف والاختلاف، يقول: "إذا كنا بالتضايف نتوالى، فبأي شيء بعده نتعادى؟ قال: هذا أيضاً بالإضافة، لأن الإضافة ظل، والشخص بالظل يأتلف، وبالظل يختلف. وقال: ويزيدك بياناً أن العدم والوجود شاملان لنا، سائران فينا، فبالوجود نتصادق، وبالعدم نتفارق."[3]

هكذا نرى أن الإضافة وهي القوة الإلهية السارية في الأشياء سرياناً غريزياً ـ كما قال ـ هي إضافة أو وجود ظلي كما جاء في آخر نصه، فالإضافة ظل ـ كما قال ـ وسنرى كيف أن هذه الفكرة ستمتد إلى التراث الصوفي، وسنعثر عليها بشكل قوي ومكثف عند ابن عربي تحت مسمى الوجود الانفصالي والانبعاثي المرتبط بالظل مباشرة، كما سيحرر من بعد ذلك علي الجرجاني في كتابه التعريفات مصطلحات كبرى تحت مصطلح الظل هي: الوجود الإضافي، والظل الأول، وظل الإله، حيث يتول في ربط واضح بين الظل والوجود الإضافي وبين الممكن أيضاً، مثله في ذلك مثل

---

(1) ـ التعريفات، علي الجرجاني، ص 148.

(2) ـ الإمتاع والمؤانسة، التوحيدي، صححه وضبطه أحمد أمين وأحمد الزين، بيروت، المكتبة العصرية، 1373 هـ ـ 1953 م، ج 1، 214 ـ 215.

(3) ـ المصدر السابق، ج 1/ 215.

التوحيدي في مفتتح حديثه عن الظل:

"الظل ما نسخته الشمس وهو من الطلوع إلى الزوال وفي اصطلاح المشايخ هو الوجود الإضافي الظاهر بتعيّنات الأعيان الممكنة وأحكامها التي هي معدومات ظهرت باسمه النور الذي هو الوجود الخارجي المنسوب إليها فيستر ظلمة عدميتها النور الظاهر بصورها صار ظلاً لظهور الظل بالنور وعدميّته في نفسه قال الله تعالى: "ألم تر إلى ربك كيف مد الظل" أي بسط الوجود الإضافي على الممكنات."[1]

وعن هذا الوجود الانبعاثي الفيضي المرتبط بظهور الممكنات لحظة يمد الله ظله عليها وتظهر إلى الوجود يقول ابن عربي:

"وذلك هو الوجود الخارج المنبسط على الماهيات القابلة له الظاهرة به، وهو إذا اعتبر من حيث أنه واحد أي من حيث حقيقته كان اسم النور من أسماء الله المخبر عنه في التنزيل بقوله تعالى: (الله نور السموات والأرض) وباعتبار وقوعه على القوابل والمحال وعروضه للماهيات سمي الظل الممدود في قوله تعالى: (ألم تر إلى ربك كيف مدّ الظل)".[2]

الظل/الرؤيا/الحلم:

واللافت للنظر في حديث التوحيدي عن الظل أنه يأتي في سياق حديثه عن التمكين والممكن، الذي يُشبهه بالرؤيا في مقابل اليقظة، يقول التوحيدي مسنداً ما يرويه إلى ابن يعيش الرقي:

"قال: الممكن شبيه بالريا لا بدن له يستقل به، ولا طبيعة يتحيز فيها. ألا ترى أن الرؤيا تنقسم على الأكثر والأقل والتساوي، وكما أن الرؤيا ظل من ظلال اليقظة، والظل ينقص ويزيد إذا قيس إلى الشخص؛ كذلك الممكن ظل من ظلال الواجب، فطوراً يزيد تشابهاً للواجب، وطوراً ينقص تشاكهاً[3] للممتنع، وطوراً يتساوى بالوسط."[4]

وبعد استطراد طويل حول الواجب يقول:

"الرؤيا ظل اليقظة، وهي واسطة بين اليقظة والنوم، أعني بين ظهور الحس بالحركة، وبين خفائه بالسكون. قال: والنوم واسطة بين الحياة والموت، والموت واسطة بين البقاء الذي يتصل بالشهود وبين البقاء الذي يتصل بالخلود".[5]

وهكذا يبدو الظل منطقة متوسطة بين الموت والحياة، كما بدا الأساس واسطة الوجود الانفصالي الذي يمس الظل بسببه واسطة وتمظهراً للوجود في الوقت ذاته، هذه الواسطة هي التي

---

(1) ــ التعريفات، الجرجاني، ص 148.

(2) ــ شرح الأستاذ عبد الرزاق القاشاني على فصوص الحكم لمحيي الدين بن عربي، ص 33.

(3) ــ المصدر السابق، ج 216/1، وشاكه الشيء الشيء شابهه وقاربه.

(4) ــ المصدر السابق، ج 216/1، وشاكه الشيء الشيء شابهه وقاربه.

(5) ــ المصدر السابق، ج 217/1 ــ 218.

جعلته – عند التوحيدي – شبيهاً بالرؤيا، أو بالحلم وسنرى – فيما يأتي من فقرات – كيف أن حواء عند ابن عربي في وجودها الانفصالي الانبعاثي من آدم جاءت عبر مفهوم ظلي أثناء نوم آدم، وبذلك تبدو حواء كحلم[1].

هذا الربط الواضح بين الظل والرؤيا في مقابل اليقظة يأتي لاشك من التفكير في ربط الظل/ الرؤيا بالجانب الروحاني بفكرة النور، النور الذي يحجب عن الجسد في حال الموت. فيضحا الظل – حسب عبارة المدونة التراثية – أو حال النوم، حيث يمتد نوع من الحجب شبيه بالموت، حتى قيل إن النوم هو الموت الأصغر. يقول الجرجاني:

"النفس وهي الجوهر البخاري اللطيف الحامل لقوة الحياة والحس والحركة الإرادية، وسماها الحكيم الروح الحيوانية فهو جوهر مشرق للبدن فعند الموت ينقطع ضوءه[2] عن ظاهر البدن وباطنه وأمّا في وقت النوم فينقطع عن ظاهر البدن دون باطنه. فثبت أن النوم والموت من جنس واحد، لأن الموت هو الانقطاع الكلين والنوم هو الانقطاع الناقص، فثبت أن القادر الحكيم دبر تعلق جوهر النفس بالبدن على ثلاثة أضرب: الأول إن بلغ ضوء النفس على جميع أجزاء البدن ظاهرة وباطنة فهو اليقظة، وإن انقطع ضوءها عن ظاهره دون باطنه فهو النوم أو بالكلية فهو الموت."[3]

إن الظل/ الرؤيا الذي يمسي واسطة – حسب عبارة التوحيدي – بين اليقظة والنوم أي بين ظهور الحس بالحركة وبين خفائه بالسكون بين البقاء المتصل بعالم الشهادة والعالم المرئي وبين الفناء عالم الغيب وعالم الخفي – يحيل إلى ما تملكه رؤية إلى الظل تموضعها فلسفيا وفق تقابلات مهمة؛ فالظل مربوط بعالم النور والروح أي إلى عالم الثبات والوحدة وعالم الغيب، في مقابل أن الصور والأجساد مشدودة إلى العالم المرئي المشهود، وهي متغيرة متحركة متنوعة متكثرة.

الظل عند ابن عربي:

يأتي حديث ابن عربي عن الظل في تضاعيف مسائل كبرى، وهو لا يخصص فصلاً للحديث عنه لكن يمكن تجميع جملة آرائه لنتتبع الخيوط التي تشكل نسيج رؤيته للظل.

في الباب الذي يتحدث فيه ابن عربي عما يسميه (دورة المُلك) وهي عنده "عبارة عما مهد الله من آدم إلى زمان محمد ﷺ من الترتيبات في هذه النشأة الإنسانية، بما ظهر من الأحكام الإلهية

---

(1) – يقول ابن عربي: "فأما حواء – عليها الصلاة والسلام – فمن الوحدانية لأن الفرد لم يعلم حتى استيقظ، وخلقت كاملة على صورتها من حي نائم كما خلق آدم – عليه الصلاة والسلام – على صورته من غير مزية. تعقل نفسه فيها..." رسائل ابن عربي (حيدر أباد الدكن ط 1، سنة 1367 هـ) رسالة الألف ص 89، ويمكن ملاحظة خروجها إلى الوجود وتسللها مثل حلم، وهو ما يمكن ربطه بعد ذلك بما يوجد عند يونغ من نظرة إلى المرأة تربطها مباشرة بما يسميه القارة السوداء المشيرة إلى الغموض والمخيلة إلى منطقة اللاوعي. وينظر كذلك ربط باشلار لمفهوم الظل بالمخيلة والجانب المؤنث من الإنسان. ينظر ص(2) من هذه الدراسة.

(2) – في الأصل ضوءه وضوءها.

(3) – التعريفات، 262 – 253.

فـيها"[1] يستخدم عدداً من الألفاظ، التي سرعان ما يتضح للقارئ كلما توغل في هذا الباب أنها أشبه بالمصـطلحات، وهـي تعـد مفاتـيح أساسـية لرؤيته لكيفية انبعاث الوجود، فكلمات مثل: الوجود والانفصـال، وعمـر، والظل وما يتبعه من صفات متجذرة في المكانية كلها كلمات محملة بالروح المصطلحية. يقول ابن عربي:

"وكـل منفصل عن شيء فقد كان عامراً لما عنه انفصل، وقد قلنا إنه لا خلاء في العالم. فعمر (الشـيء المنفصل) موضع انفصاله بظله، إذ كان انفصاله إلى النور، وهو الظهور. فلما قابل النور بذاتـه، امـتد ظله، فعمر موضع انفصاله: فلم يفقده من انفصل عنه. فكان مشهوداً لمن انفصل إليه ومشهوداً لمن انفصل عنه. وهو المعنى الذي أراده القائل بقوله: شهدتك موجوداً بكل مكان."[2]

ويواصل ابن عربي حديثه عن الوجود المنفصل وعن الظل قائلاً:

"فمـن أسـرار العالم، أنه ما من شيء يحدث إلا وله ظل يسجد لله، ليقوم بعبادة ربه على كل حـال، سـواء أكان ذلك الأمر الحادث مطيعاً أو عاصياً. فإن كان من أهل الموافقة، كان هو وظله علـى السـواء، وإن كـان مخالفـاً نـاب ظلـه منابه في طاعة الله. قال تعالى: (وظلالهم بالغدو والآصال).[3]

ويواصل حديثه مفسراً حديث السلطان ظل الله في الأرض قائلاً:

"السلطان ظل الله في الأرض" إذا كان ظهوره بجميع صور الأسماء الإلهية، التي لها الأثر في عـالم الدنيا. والعرش ظل الله في الآخرة. فالظلالات، أبداً، تابعة للصورة المنبعثة عنها حساً ومعنى (فـالظل) الحسـي قاصـر، لا يقوى قوة الظل المعنوي للصورة المعنوية، لأنه (أي الظل الحسي) يستدعي نوراً مقيداً، لما في الحس من التقييد والضيق وعدم الاتساع. ولهذا نبهنا على الظل المعنوي بمـا جـاء فـي الشـرع مـن أن "السلطان ظل الله في الأرض فقد بان لك بأن الظلالات عمرت الأماكن".[4]

إن القـارئ لـنص ابن عربي السالف يلحظ أن مفهوم الظل عنده ملازم لعدد من الأفكار التي تحدد عناصره:

أولها: ارتبطه بالمصدر العلوي الذي عنه يحدث الفيض والظهور في صور محسوسة.

ثانـيها: ارتباطه بالصورة، وهو يؤكد أن الظل تابع للصورة المنبعث عنها حساً ومعنى. ومن هنا جاء تقسيمه للظل المعنوي والظل الحسي. وهذا يفسره نظرته إلى أن نفثة الرحمن تظهـر الموجـودات فـي صـورة محسوسة، ولذلك فالظل أثر هذا الظهور والإيجاد

---

(1) ـــ الفتوحات المكية، السفر الثاني، ص 298.

(2) ـــ الفتوحات المكية، السفر الثاني، ص 303..

(3) ـــ الفتوحات المكية، السفر الثاني، ص 303.

(4) ـــ الفتوحات المكية، السفر الثاني، ص 303..

الفيضـــي النفثي، ومن هنا يمكن فهم مقولة (السلطان ظل الله في الأرض). إذ ظهوره هو ظهور بجميع صور الأسماء الإلهية كما قال.

ثالـــثها: وهـــو مرتـــبط بما قبله إذ الصور تحتاج إلى التموضع حسياً ومكانياً، ومن هنا يرتبط حديـــث ابن عربي عن الظل بالمكان (فالظلالات عَمَرت الأماكن) وعنده أن (لا خلاء فـــي العالم) فالظل امتلاء، مقابل الإصرار على ألا خلاء في العالم، ولذلك كلما تحدث عن الظل تظهر مفردات الحيز والامتداد والموضع الخ..

رابعاً: ارتباط الظل بالمكان مرتبط ــ كما قلت ــ بمقولته أن لا خلال في العالم، ومن هنا تأتي مفـــردة (عَمَـــر) واشتقاقاتها ملازمة لمفهوم الظل، وتبدو كلمة (عَمرَ) وكأنها مصطلح فمـــاذا يعنـــي عـــنده؟ يقول في أول النص السالف: إن كل منفصل عن شيء فقد كان عامراً للذي انفصل عنه، وبما أنه لا خلاء في العالم فإن الشيء المنفصل يعمر موضع انفصـــاله. وهـــذا يعني أن كلمة عمر عنده مرادفه لملأ، لكن معنى عمر أيضاً مرتبط بمعنى الانفصال.

خامسها: يرتبط مفهوم الظل بمفهوم الانفصال، ويلحظ القارئ تلازم حضور كلمة الانفصال مع حديـــث ابـــن عربـــي عن الظل أو عمّا يسميه الوجود الانبعاثي (ولاحظ أن هذا شديد الصـــلة بالـــنقطة الأولـــى المشار إليها سالفاً عن المصدر العلوي والفيض) يقول: ابن عربي في أول نصه السالف:

"فعمـــر الشـــيء المنفصل موضع انفصاله بظله، إذ كان انفصاله إلى النور، وهو الظهور. فلما قـــابل الـــنور بذاتـــه، امتد ظله، فعمر موضع انفصاله، فلم يفقده من انفصل عنه. فكان مشهوداً لمن انفصل إليه. ومشهوداً لمن انفصل عنه.. فمن أسرار العالم أنه ما من شيء يحدث إلا وله ظل يسجد له.. سواء كان ذلك الأمر الحادث مطيعاً أو عاصياً.."(1)

فالظل إذاً هو لحظة انفصالية عن الشيء الذي كان هو يملؤه، ولحظة الانفصال هذه هي لحظة إيجـــاد وحـــدوث، وهي لحظة وجودية مرتبطة بالظهور والانكشاف، وتجعل الشيء الظل المنفصل مرئـــياً مشهوداً. وهذا ما يجعل مفهومي العمر والانفصال أساسيين ومشتبكين في كونهما عنصرين أساســـيين فـــي تحديـــد ماهية الظل عند ابن عربي. إن الانفصال خيط يشبك الشيء الحادث بالشيء الموجد له والعمر / الملء الذي يحدث الشيء المنفصل في المكان إذ يبرز (يظهر وينكشف)، ويتخذ له صورته المحسوسة في العالم. هذا الإيجاد هو إيجاد انبعاثي، وهو مرتبط بالنور. فالشيء كان في عماء مطلق إلى أن انفصل وقابل النور بذاته. فالظل ليس كينونة مظلمة، إنها دلالة الوجود ولحظته المنبعثة من الاحتجاب والعماء، ولذلك الظل وجود انبعاثي، وهو لحظة امتلاء، ولكنها لحظة مشدودة دائماً إلى الشيء المنفصلة عنه، ومن هنا فالظل/ الشيء المنفصل يحمل حنينه وشهوته للعودة إلى ما انفصـــل عنه، وهذا ما يفسر سلسلة الانفصالات/ الظلالات وأنواع وجودها عند ابن عربي وتراتبها

(1) ـــ الفتوحات المكية، السفر الثاني، ص 303.

بيــن عالم الغيب وعالم الشهادة وتحركها عبر ما يسميه (دورة الملك) ومراتبها، ومن خلال نظرته إلـــى الانفصـــال والعمر المرتبطين بالظل والمرتبطين بالتالي بالصورة وشهودها حسياً، وهي نظرة مرتبطة بالأساس أو الرؤية الجنسية التوالدية[1].

الظل/ المرأة:

يفســر ابن عربي خلق حواء من آدم عبر تفكيره بالظل ويرى أن وجودها ظلي انفصالي. يقول ابن عربي (ويحسن أن يلاحظ القارئ المصطلحات الآنفة الذكر مثل عمرَ وانفصل، إذ هي ضرورية لفهم ما يلي)، يقول:

"فــدورة الملــك عــبارة عما مهد الله من آدم إلى زمان محمد ﷺ من الترتيبات في هذه النشأة الإنسانية.. فأول موجود ظهر من الأجسام الإنسانية، كان آدم عليه السلام، وهو الأب الأول من هذا الجنس،.. وهو (أي آدم) أول من ظهر بحكم الله من هذا الجنس.. ثم فصل الله عنه أبا ثانياً لنا سماه أمـــاً فصح لهذا الأب الأول الدرجة عليها لكونه أصلاً لها، فختم الله به النوّاب، من دورة الملك بمثل مـــا به بدأ: لينبه (تعالى) على أن الفضل بيد الله، وأن ذلك الأمر ما اقتضاه الأب الأول لذاته، فأوجد (الحــق) عيسى بن مريم، فتنزلت مريم منزلة آدم، وتنزل عيسى منزلة حواء، فكما وجدت أنثى من ذكر، وجد ذكر من أنثى، فختم (الله) بمثل ما به بدأ، في إيجاد ابن من غير أب، كما كانت حواء من غير أم. فكان عيسى وحواء أخوين، وكان آدم ومريم أبوين لهما"[2].

هــنا ــ إذا ربــط القارئ حديث ابن عربي عن الظل والانفصال ــ يمكن أن يلحظ أن مفهوم الانفصـــال مرتبط بما يسميه الوجود الانبعاثي أو الإضافي، ووجود المرأة هنا وجود ظلي انفصالي انبعاثي متفرع من الأصل[3]. يقول ابن عربي بعد ذلك بقليل:

"ولمـــا انفصــلت حواء من آدم، عمر (الله) موضعها منه بالشهوة النكاحية إليها، التي وقع بها الغشيان لظهور التناسل والتوالد؛ وكان الهواءَ الخارجَ الذي عَمَرَ موضَعهُ جسمُ حواء عند خروجها، إذ لا خــلاء في العالم فطلب ذلك الجزء الهوائي موضعه الذي أخذته حواء بشخصيتها، فحرك (الله) آدم لطلــب موضــعه، فوجده معموراً بحواء، فوقع عليها. فلما تغشاها حملت منه. فجاءت (حواء) بالذرية. فبقي ذلك سنةً جارية في الحيوان من بني آدم وغيرهم، بالطبع.

لكــن الإنســان (الحقيقي) هو الكلمة الجامعة، ونسخة العالم فكل ما في العالم جزء منه، وليس الإنســان (الحقيقــي) بجزء لواحد من العالم. وكان سبب هذا الفصل، وإيجاد هذا المنفصل الأول ــ طلــب الأنس بالمشاكل في الجنس، الذي هو النوع الأخص. وليكون (أيضاً) في عالم الأجسام، بهذا الالــتحام الطبيعي الإنساني، الكامل بالصورة الذي أراده الله، ما يشبه القلم الأعلى واللوح المحفوظ،

---

(1) ــ سأعود إلى الحديث عن هذا الأساس ومصطلحه النكاح الساري فيما يأتي من صفحات.

(2) ــ الفتوحات المكية، السفر الثاني، ص 298.

(3) ــ ولعله من هنا شاعت المقولة الرائجة بين الناس: المرأة ظل الرجل.

الذي يعبر عنه بالعقل الأول والنفس الكل. وإذا قلت: القلم الأعلى، فتفطن للإشارة التي تتضمن الكاتب وقصد الكتابة، فيقوم معك (عندئذ) معنى قول الشارع: (إن الله خلق آدم على صورته)".[1]

لقد ذكرت سالفاً أن مفهوم الظل يحيل إلى أنه لحظة وجود وانبعاث ولحظة امتلاء، وهي ــ كما يبدو من نصوص ابن عربي ــ لحظة مشدودة إلى الشيء المنفصلة عنه. وهو ما يذكره بصراحة في نصه السالف، وتوجهه فيه فكرة التناسل الكوني أو ما يسميه النكاح الساري، الذي به يستمر الكون ويتوالد، لأن الظهور/ الظل الذي هو لحظة الانفصال أو الوجود والبروز إلى عالم الشهادة من عالم الغيب والعماء مشدودة إلى التشكل والصورة إذ ينعكس عليه نورد الموجد. ومن هنا يجد ابن عربي الخيط المرهف لمجازه البعيد الذي يربط فيه بوجه شبه بين اللحظة الجنسية الحسية بما يسميه العقل الأول واللوح المحفوظ. يقول ابن عربي بعد ذلك:

"فيكون أول منفصل فيها (أي في دورة الملك) النفس الكلية عن أول موجود وهو العقل الأول، وآخر منفصل فيها حواء، عن آخر موجود وهو آدم، فإن الإنسان آخر موجود من أجناس العالم".[2]

إنه حسب تراتبية الوجود والانفصال عنده تبدو حواء في وجودها الانفصالي في تراتبية تقابل النفس الكلية التي هي وجود منفصل عن العقل الأول، الذي يقابله من جهة ثانية آدم.

إذاً هذا العقل الأول هو ظل أول حسبما يمكن الاستنتاج من مصطلحات ابن عربي. ولكن ما لم ينص عليه صراحة من تسمية العقل الأول بالظل الأول سيذكره صراحة الجرجاني في كتابه التعريفات.

مصطلحات الظل عند السيّد الجرجاني:

يحدد الجرجاني في كتابه التعريفات مصطلح الظل قائلاً:

"الظل ما نسخته الشمس وهو من الطلوع إلى الزوال. وفي اصطلاح المشايخ هو الوجود الإضافي الظاهر بتعينات الأعيان الممكنة وأحكامها، التي هي معدومات ظهرت باسمه النور الذي هو الوجود الخارجي المنسوب إليها، فيستر ظلمة عدميتها النور الظاهر بصورها صار ظلاً لظهور الظل بالنور وعدميته في نفسه قال الله تعالى: ألم تر إلى ربك كيف مد الظل أي بسط الوجود الإضافي على الممكنات.

الظل الأول هو العقل الأول لأنه أول عين ظهرت بنوره تعالى.

ظل الآله هو الإنسان الكامل المتحقق بالحضرة الواحدية."[3]

فها نحن الآن أمام ثلاثة مصطلحات للظل حسب المعجم الصوفي: الظل/ الوجود الإضافي،

---

(1) ــ الفتوحات المكية، السفر الثاني، ص 299 ــ 300.

(2) ــ الفتوحات المكية، السفر الثاني، ص 301.

(3) ــ التعريفات، ص 148.

(وقد مر الحديث عنه فيما تقدم)، والظل الأول، وظل الإله أو الإنسان الكامل.

الظل الأول/ العقل الأول:

عرف الجرجاني الظل الأول بأنه "العقل الأول لنه أول عين ظهرت بنوره تعالى"[1]وفي موضع آخر يعرف الجرجاني مصطلح (البيضاء)[2] تعريفاً له علاقة مباشرة بمصطلح الظل الأول، يقول:

"البيضاء، العقل الأول فإنه مركز العماء وأول منفصل من سواد الغيب. وهو أعظم نيّرات فلكه فلذلـك وصـف بالبياض ليقابل بياضه سواد الغيب فيتبين بضده كما التبين، ولأنه هو أول موجود. ويُـرجح وجـوده على عدمه، والوجود بياض والعدم سواد، ولذلك قال بعض العارفين في الفقر إنه بياض يتبين فيه كل معدوم وسواد ينعدم فيه كل موجود، فإنه أراد بالفقر فقر الإمكان."[3]

ونلاحـظ هـنا أن تعريف (البيضاء)[4] يرتكز على العقل الأول، ولذلك فالبيضاء ترادف الظل الأول. وذلـك يحـيل إلى التفكير بمصطلح الظل الأول من حيث كونه على الحقيقة أو المجاز، فمن جهـة الظل ضوء وانعكاس من نور الله الذي انفتح من الغيب والعماء المطلق، وهذا الضوء/ الظل إشارة على الاتصال أو استمرارية الاتصال بالخالق وبمصدر النور. إنه آية توسط تحيل، من خلال ما يمكن رؤيته ولمس دلائله، إلى الخفي. ولذلك تتكرر في المدونة الدينية والصوفية خاصة مجازات الشمس والعين المجازية عين العقل وعين الروح. ولو عدت إلى نص الجرجاني أعلاه لرأيته يعرف الظل الأول، بأنه العقل الأول لأنه أول عين ظهرت بنور الله.

فمصـطلح الظل الأول ــ كما أسلفت ــ يتضمن الضوء والانعكاس معاً. وكونه يرتبط بالعقل الأول لا يعني ذلك أنه من باب المجاز، ويمكن لنص لابن عربي أن يفسر هذا على النحو التالي، إذ يقول:

"الصـورة، وهي تنقسم قسمين: صورة جسمية عنصرية، تتضمن صورة جسدية خيالية، والقسم الآخـر صورة جسمية نورية. فلنبتدئ بالجسم النوري فنقول: إن أول الجسم خلقه الله أجسام الأرواح الملكـية المُهيّمة في جلال الله، ومنهم العقل الأول والنفس الكل... اعلم أن الله ــ تعالى ــ كان قبل أن يخلـق الخلق ــ ولا قبلية زمان، وإنما ذلك عبارة للتوصيل تدل على نسبة يحصل بها المقصود فـي نفس السامع، ــ كان ــ جل وتعالى في عماء، ما تحته هواء وما فوقه هواء. وهو أول مظهر إلهي ظهر فيه، سرى فيه النور الذاتي كما ظهر في قوله: (الله نور السموات والأرض) فلما انصبغ ذلـك العماء بالنور فتح فيه صور الملائكة المُهَيَّمن الذين هم فوق عالم الأجساد الطبيعية ولا عرش ولا مخلوق تقدمهم. فلما أوجدهم تَجلى لهم، فصار لهم ذلك التجلي غيباً، كان ذلك الغيب روحاً لهم،

[1]ــ التعريفات، ص 148.

[2]ــ وفي معـجم مصطلحات ابن عربي أيضاً الدرة البيضاء هي العقل الأول ينظر التعريفات ص 293م، وكذلك يطلق مصطلح الورقاء انقابل النفس الكلية/ اللوح المحفوظ، ويسمى العقل الأول (العقاب القلم) ينظر التعريفات ص 293.

[3]ــ التعريفات، ص 50.

[4]ــ التعريفات، ص 50.

أي لتلك الصور وتجلى لهم في اسمه الجميل فهاموا في جلال جماله، فهم لا يفيقون!"[1]

إذاً هـاهو الظل الأول/ العقل الأول صورة جسمية نورية وعنها انفصلت ـ حسب عبارة ابن عربـي ـ النفس الكلية، وهو (العقل الأول) أول موجود ظهر أو انفصل عن سواد الغيب المطلق أو ما يسميه الجرجاني مركز العماء أو (البيضاء)، لأنه أول منفصل من سواد الغيب.

الظل الأول/ العقل الأول/ القلم الأعلى:

يقول ابن عربي عن هذا العقل الأول:

"إن العقـل الأول، الذي هو أول مبتدع خلق، هو القلم الأعلى؛ ولم يكن ثم محدث سواه. وكان مؤثـراً فـيها بمـا أحـدث الله فيه من انبعاث اللوح المحفوظ عنه، كانبعاث حواء من آدم في عالم الأجرام، ليكون ذلك اللوح موضعاً ومحلاً لما يكتب فيه ذلك القلم الأعلى الإلهي، وتخطيط الحروف الموضـوعة للدلالـة على ما جعلها الحق ـ تعالى! ـ أدلة عليه. فكان اللوح المحفوظ أول موجود انبعاثـي. وقد ورد في الشرع: "إن أول ما خلق الله القلم ثم خلق اللوح. وقال للقلم: اكتب! قال القلم: ومـا أكتب؟ قال الله له: اكتب وأنا أملي عليك. فخط القلم في اللوح ما يملي عليه الحق، وهو علمه في خلقه الذي يخلق، إلى يوم القيامة.

فكـان بيـن القلـم واللـوح نكاح معنوي معقول، وأثر حسي مشهود. ـ ومن هنا كان العمل بالحـروف عـندنا ـ وكان ما أودع في اللوح من الأثر مثل الماء الدافق، الحاصل في رحم الأنثى. ومـا ظهـر مـن تلك الكتابة، من المعاني المودعة في تلك الحروف الجرمية، (هو) بمنزلة أرواح الأولاد المودعة في أجسامهم." [2]

يـبدو هـنا الظـل الأول أو القلـم الأعلى مفهوماً تجريدياً متعالياً، وهو ـ كما يبدو ـ يربطه مباشـرة بمفهوم الكتابة التي تتطلب شقين: شقاً معنوياً وشقاً حسياً وشقاً نظرياً وشقاً علمياً. يقول في السياق نفسه:

"ثـم أوجـد (الله) فيه (أي في اللوح المحفوظ) صفتين: صفة علم وصفة عمل. فبصفة العمل، تظهر صورة العالم عنه (أي اللوح المحفوظ) كما تظهر صورة التابوت للعين عند عمل النجار. فبها (أي بالصـفة العملـية) يعطي (النجار) الصور. والصور على قسمين: صور ظاهرة حسية، وهي الأجـرام ومـا يتصل بها حسا، كالأشكال والألوان والأكوان، وصور باطنة معنوية غير محسوسة، وهـي ما فيها من العلوم والمعارف والإرادات. وبتينك الصفتين ظهر ما ظهر من الصور. فالصفة العلامـة أب، فإنهـا المؤثـرة؛ والصـفة العامة أم، فإنها المؤثر فيها، وعنها ظهرت الصور التي ذكرناها". [3]

---

(1) ـ الفتوحات المكية، السفر الثاني، 349 ـ 350.

(2) ـ الفتوحات المكية، السفر الثاني، 313 ـ 314.

(3) ـ الفتوحات المكية، السفر الثاني، 314 ـ 315.

ويأتــي حديــث ابن عربي هذا عن العقل الأول/ القلم الأعلى في سياق رؤيته لما يسميه النكاح الساري وتحته تندرج مصطلحات كثيرة على رأسها ما يسميه الآباء العلويين والأمهات[1].

وهانحــن نــرى كيف يربط القلم الأعلى بالقوة المؤثرة التي هي قوة (الأب/ المذكر) أما الصفة الفاعلــة العاملــة التــي تقبل التأثير فهي الأم عند ابن عربي، والنتيجة هي الحروف والكتابة، وهي مظهر لتجلي النفس الرحماني الذي يوجد الوجود ويظهره كصور وتجسد!

إن الأساس الجنسي الذي يحرك رؤية ابن عربي يتجلى في أقوى صوره هنا، ولكن هل هنا أثر أفلاطونــي؟ حيــث يعــزو أفلاطون أصل الكلام واللوغوس إلى الأب؟ لقد لاحظ دريدا وهو يدرس أفلاطون أنه يعزو أصل الكلام إلى الموقع الأبوي. يقول دريدا:

"فيكفــي أن نسلط انتباها دؤوبا ــ وهو ما لم يقم به على حد علمنا أحد حتى الآن ــ على تواتر رسم أفلاطوني يعزو أصل الكلام وسلطانه، اللوغوسي Le loges تحديداً، إلى الموقع الأبوي. وذلك لا لأن هــذه يحدث عند أفلاطون وحده أو يحدث عنده بامتياز. فنحن نعرف هذا أو نتخيله بسهولة. لكــن ألا تفلــت "الأفلاطونية" وهي التي تموقع كامل الميتافيزيقيا الغربية في مفهوميتها، من شمولية هــذا الإلزام البنيوي، بل تدلل عليه بالتماع وحذق لا يضاهيان، فهذا لما يحيل الأمر أكثر دلالة. ولا كذلك لأن اللوغوس هو الأب. بل إن أصل اللوغوس هو أبوه، وقد نقول، مفارقين معجم تلك الحقبة، إن التفاعل المتكلم هو أبوه كلامه.."[2]

فــي فصــل مهم يخصصه ابن عربي لمعرفة ما يسميهم الآباء العلويين والأمهات، وهو الذي يمهد من خلاله للحديث عن العقل الأول يقول:

"اعلــم ــ أيــدك الله! ــ أنــه لما كان المقصود من هذا العالم الإنسان وهو الإمام، لذلك أضفنا الآبــاء والأمهات إليه فقلنا: آباؤنا العلويات وأمهاتنا السفليات. فكل مؤثر أب، وكل مؤثر فيه أم. هذا هو الضابط لهذا الباب.

والمــتولد بيــنهما، من ذلك الأثر، يسمى ابنا ومولدا، وكذلك المعاني في إنتاج العلوم، إنما هو بمقدمتيــن تــنكح إحداهما الأخرى بالمفرد الواحد الذي يتكرر فيهما، وهو الرابط، و(هذا) هو النكاح (المعنوي) والنتيجة التي تصدر بينهما هي المطلوبة. فالأرواح كلها آباء والطبيعة أم لما كانت محل الاســتحالات. وبتوجيه هذه الأرواح على هذه الأركان، التي هي العناصر القابلة للتغير والاستحالة، تظهر فيها المولدات وهي المعادن والنبات والحيوان والجان؛ الإنسان أكملها"[3].

وتــبدو أول الأمهات السفليات عنده في منطقة المعدوم الممكن، أي في المحجوب المظلل غير

---

(1) ــ ينظر مواضع يظهر فيها هذا الأساس الجنسي المحرك لرؤيته في الفتوحات المكية مثلاً السفر الثاني ص 314 ــ 315 ــ 316 ومن 320 إلى 329 يتخلل ذلك كله مصطلحه الآباء العلويون والأمهات.

(2) ــ صيدلية أفلاطون. جاك دريدا، ترجمة كاظم جهاد (تونس، دار الجنوب، 1998م) ص 28.

(3) ــ الفتوحات المكية، السفر الثاني 309.

المرئي إلى أن يتحقق ظهوره[1].. يقول عما يسميه الأب الأول والأم الأولى والنكاح الأول:

"وهــذا الباب إنما يختص بالأمهات ــ فأول الآباء العلوية معلوم وأول الأمهات السفلية، شيئية المعدوم الممكن. وأول نكاح القصد بالأمر. وأول ابن وجود عين تلك الشيئية التي ذكرنا ــ فهذا أب ساري الأبوة. وتلك أم سارية الأمومة. وذلك النكاح سار في كل شيء. والنتيجة دائمة، لا تنقطع في حــق كل ظاهر العين. فهذا يسمى عندنا "النكاح الساري في جميع الذراري". يقول الله ــ تعالى! ــ في الدليل على ما قلناه: (إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون)."[2]

ظل الإله/ الإنسان الكامل:

هذا المصطلح هو الثالث من مصطلحات الظل عند الجرجاني وفيه يقول:

"ظل الإله وهو الإنسان الكامل المتحقق بالحضرة الواحدية".[3]

لكن مصطلح الإنسان الكامل ليس من مبتكرات الجرجاني، وليس ــ من قبل ــ من مبتكرات ابن عربــي الــذي تمثل هذه الفكرة جزءاً مركزياً وأساسياً من رؤيته ومذهبه الصوفي، فقد بينت الدراسات الأصــل الإيرانــي الغنوصي لفكرة.[4] ويرى بعض الدارسين أنها موغلة في القدم أكثر من ذلك حيث جعلوا نقطة ابتدائها من ثقافة آرية أنشأت فكرة (الإنسان الأول)، كما أنها ظهرت عند المزدكية في فكرة (الكــيومرث) وتجلــت فــي (آدم قدمون) في كتب القبالة اليهودية وفي (الإنسان القديم) عند المانوية، ويرون أنها انتهت عند المسلمين إلى تكوين تصور للإنسان على أساس أنه (إنسان عين الوجود) فأحل محــل (الكلمــة) المتجســدة عند النصارى صورة نموذجية هي الأثر المعقول الذي تركه الخالق في المخلــوق، وهــذه (العين) هي النبي محمد ﷺ[5]، ومن بعده يأتي (الولي) الذي يقوم على ذروة مراتبه (القطــب) وهــو أي (القطب) يحمل الملامح والقسمات نفسها لــ (الإمام المستور) عند الشيعة، حيث الولي الكامل هو بعينه الإنسان الكامل وهو خليفة الله في الكون[6].

ويــرى الدارســون أن (الإنسان الأول) في المنقول الإيراني يؤدي وظيفة كونية، فهو النموذج الأول للإنســانية وأصلها، ويلعب الدور الرئيس لنشأة العالم[7]. وقد "تبين بفضل جيتسه Goetze أنه

(1) ــ لدينا كلام حول موقع الأم المتواري في خلفية المشهد. وثيق الصلة بهذه الرؤية إلى الأمهات في منطقة المعدوم الممكن ــ ينظر ص من هذه الدراسة.

(2) ــ الفتوحات المكية، السفر الثاني 311/3 ــ 312.

(3) ــ التعريفات، ص 148.

(4) ــ ينظر دراســة هانز هينرش شيدر بعنوان (نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين مصادرها وتصويرها الشعري) ودراسة لوي ماسينيون بعنوان (الإنسان الكامل في الإسلام وأصالته النشورية) ضمن كتاب الإنسان الكامل في الإسلام للدكتور عبد الرحمن بدوي (الكويت، وكالة المطبوعات، ط الثانية 1976م).

(5) ــ الإنسان الكامل في الإسلام وأصالته النشورية، ماسينيون، ضمن كتاب الإنسان الكامل، ص 113.

(6) ــ نظــرية الإنســان الكامل عند المسلمين مصادرها وتصويرها الشعري : هانز هينرش شيدر، ضمن كتاب الإنسان الكامل في الإسلام، ص 67.

(7) ــ المصدر السابق، ص 25 ــ 26 .

قد تكون بصورة كاملة في إيران في القرن الخامس قبل الميلاد تفسير للعالم شامل على أساس مبدأ التناظر بين الكون الأكبر والكون الأصغر ــ أي المبدأ القائل بأن العالم إنسان كبير وبأن الإنسان عالم صغير ــ "[1].

وفي تلك الروايات عن الإنسان الأول تكمن القسمات التي تتجلى في ديانات الخلاص الغنوصية؛ حيث يبدو الإنسان الأول كائنا ذا طبيعة إلهية، وهو يمثل ــ كونه النموذج الأول للإنسانية ــ مجموع النفوس، لكنه يظل متميزاً عن الألوهية العليا فهو يمثل الحياة الفانية وليس من القديسين الخالدين[2].

ولقد مر بنا ونحن نتحدث عن مفهوم الظل عند ابن عربي قوله إن الإنسان الحقيقي هو الكلمة الجامعة ونسخة العالم فكل ما في العالم جزء منه، وليس الإنسان الحقيقي بجزء لواحد من العالم، وقد شبه وجود الكامل بالصورة التي أرادها الله بالقلم الأعلى واللوح المحفوظ، الذي يعبر عنه بالعقل الأول والنفس الكلية[3]. وقد كان هدف ابن عربي في مشروعه الصوفي إعادة التعدد والكثرة إلى مبدأ الحقيقة الألوهية الواحدة، وقد كان الإنسان الحقيقي الكامل عنده هو الذي يمكنه أن يصل إلى الخلاص عن طريق المعرفة؛ فمن عرف نفسه عرف ربه، ولذلك كان الإنسان الكامل عنده هو "ماهية كلية تنطوي في وعيها..... على كل ما هو إلهي قديم وكل ما هو مخلوق حادث معاً وهو إذن كامل من كلتا الناحيتين (اللاهوتية والناسوتية) حتى إن الله والإنسان والعالم كلها في جوهرها ومضمونها شيء واحد تماماً. إنها ليست إلا ثلاثة مظاهر لفكرة أو معنى واحد، على هذا الأساس خصوصاً وهو أن الإنسان هو حلقة الوصل المتوسطة بين (الله والعالم) و(الإنسان)، مفهوماً على هذا النحو، بمثابة (خليفة) عن الله، فيه تتجلى الألوهية أو يستمر تجليه خلال العصور، أولاً ــ بعد النبي ــ في الولي خصوصاً، وللأولياء طبقات مرتبة يقوم على ذروتها (القطب) والقطب... يحمل تماماً نفس ملامح وصفات (الإمام المستور) عند الشيعة وهذا القطب يمثل الوحي الإلهي في كل جيل. "إن الولي الكامل هو بعينه الإنسان الكامل تماماً، وهو الخليفة (الله) في الكون"[4].

ولست أود الإطالة في مصطلح الإنسان (الكامل)، وما الفقرات السالفة إلا مجرد إضاءة لما لهذا المصطلح من علاقة مباشرة بمصطلح ظل الإله، ولاشك أن الحديث المفصل حول مفهوم الظل / الوجود الإضافي ومفهوم الظل الأول/ العقل الأول يغني هنا عن إعادة القول في ظل الإله/ الإنسان الكامل، لأن الإنسان الكامل في النهاية ليس إلا جزءاً من المفهوم الظلي العميق الذي صدر عنه الوجود بأسره.

***

(1) ــ المصدر السابق، ص 25 ــ 26 .
(2) ــ المصدر السابق، ص 32.
(3) ــ الفتوحات المكية، السفر الثاني، ص 300، وينظر ص (9) من هذه الدراسة.
(4) ــ نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين ومصادرها وتصويرها الشعري، ضمن كتاب الإنسان الكامل في الإسلام، ص 67.

ثبت المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

ـ الإمتاع والمؤانسة، التوحيدي، صححه وضبطه أحمد أمين وأحمد الزين، بيروت، المكتبة العصرية 1373 هـ/1953م)

ـ التعريفات، الجرجاني، بيروت، مكتبة لبنان سنة 1978م)

ـ تفسير ابن كثير، ابن كثير ، بيروت، دار المعرفة ط. الثانية سنة 1407هـ/ 1987

ـ رسائل ابن عربي، ابن عربي، حيدر أباد الدكن ط . الأولى سنة 1367 هـ .

ـ فصوص الحكم، شرح الأستاذ عبد الرزاق القاشاني على فصوص الحكم لمحيي الدين بن عربي، القاهرة، مطبعة البابي الحلبي ط. الثانية 1386 هـ/ 1966م).

ـ صيدلية أفلاطون، جاك دريدا، ترجمة كاظم جهاد، تونس، دار الجنوب سنة 1998م.

ـ الفتوحات المكية، ابن عربي، تحقيق د. عثمان يحيى، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1392 هـ / 1972.

ـ كتاب العبادلة، ابن عربي، تحقيق عبد القادر أحمد عطار، القاهرة، مكتبة القاهرة، ط. الأولى سنة 1389هـ / 1969م.

ـ لسان العرب، ابن منظور، بيروت، دار لسان العرب، د. ت.

ـ لغز عشتار، فراس السواح، دمشق، دار المنارة، ط. الرابعة 1990م.

ـ معجم الأساطير، ماكس شابيرو و رولداهندريكس. ترجمة حنا عبود، دمشق، دار علاء الدين سنة 1999م.

ـ الموسوعة العربية الميسرة، القاهرة، دار الشعب ومؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر 1965م.

ـ نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين مصدرها وتصويرها الشعري. عبد الرحمن بدوي، الكويت، وكالة المطبوعات ط. الثانية 1976م.

المقالات:

- مقالة الذات في عين المادة

- فاطمة الوهيبي (جريدة الجزيرة الأحد 1417/4/4 ـ 1998/8/18م)

- مقالة (الروس بدرسون المظهرين الداخلي والخارجي..)

- (جريدة الشرق الأوسط 23 مارس 1995م).

□□□

العلم في الإسلام

د.مصطفى بيطام(*)

***أود** في البداية أن أشير بأنني لن أتحدث عن العلم القائم على الجانب المادي والذي لا تتعدى دائرته الكون ومن ضمنها السماء والأرض وما بينهما، أو العلم الذي يعني الملاحظة والتجربة والاستقراء كما هو الحال عند الأوروبيين، وإنما أتحدث عن العلم بالمعنى الإسلامي العام وبالمفهوم الواسع الذي يعني "المعرفة بكل نافع من الأمور، زيادة على المعرفة بالكون وبما وراء الكون، والوجود المادي وبالوجود الروحي، وبمعرفة الآفاق والأنفس، وفي نطاق ذلك يدخل العلم بالمادة أو بالمفهوم الحديث" (1).*

إن حصر العلم في الجانب المادي عند الغربيين ولاسيما في عصر النهضة الأوروبية ـ الحديثة دون أن يتعدى هذا الكون وما قبله وما بعده ـ لا يتأتى له أي العلم أن يحكم على ما ليس في دائرته، ومن أجل ذلك، فإن العالم أيّ عالم لا يستطيع إنكار الألوهية ولا البعث ولا الغيبيات على وجه العموم والذي ينكر بصفته عالماً وجودَ الله أو ينكر البعث فإنه يكون قد خرج عن صفته عالماً ولا يوصف في أجواء العلماء إلا بأنه مهرج ولا يستحق سوى النبذ من محيطهم وسحب الثقة منه(2).

وانطلاقاً من موقف الإسلام الواضح للمفهوم العام للعلم كعلم القرآن والسنة، سواء تعلق الأمر بالماديات أو الغيبيات، وبغض النظر عن التفرقة التي مازالت قائمة حول موضوع العلم، وخصوصاً خارج دائرة الإسلام ـ بين مختلف مفاهيم المعرفة ـ فإن المتتبع للآيات القرآنية التي ورد فيها ذكر للعلم، يلحظ أن الله سبحانه وتعالى بين أنه من بين مهمات الرسول ﷺ تجاه أصحابه وقومه أنه "يعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم" ويطهرهم من الأرجاس والأدناس، وهذه المهمة الجليلة تبدو

(*) أستاذ جامعي جزائري.

(1) ـ الفن والعلم والفلسفة، عبد الحميد محمود، مجلة الأزهر، القاهرة، 7977، ج 4، س 4، ص 602.

(2) ـ المصدر نفسه، ص 602.

واضحة في قوله تعالى "اقرأ باسم ربك الذي خلق، خلق الإنسان من علق، اقرأ وربك الأكرم، الذي علم بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم"[1].

من هنا نلاحظ أن أول كلمة في الوحي، هي "اقرأ" وتتكرر هذه الكلمة في الآيات الأولى من الوحي،وفي الوقت نفسه تتكرر كلمة "العلم" وقد جاءت مقرونة بأداة من أدوات التعليم الأساسية، ألا وهي "القلم"، ثم تجد بعد ذلك أن أول قسم أقسم الله به سبحانه وتعالى في القرآن الكريم، إنما هو القسم بالقلم وما يسطر به وذلك في قوله تعالى: "ن. والقلم وما يسطرون"[2].

إن العلاقة واضحة بين الحرف (نون) بوصفه أحد حروف الأبجدية وبين القلم، والكتابة. فأما القسم بالنون فهو تعظيم لقيمتها وتوجيه إليها، في وسط الأمة التي لم تكن تتجه إلى التعليم عن هذا الطريق، حين كانت الكتابة فيها متخلفة ونادرة، في الوقت الذي كان دورها المقدر لها في علم الله يتطلب نمو هذه المقدرة فيها وانتشارها بينهما، لتقوم بنقل هذه العقيدة وما تقوم عليها من مناهج الحياة إلى أرجاء الأرض، ثم لتنهض بقيادة البشرية قيادة رشيدة. وما من شك أن الكتابة عنصر أساسي في النهوض بهذه المهمة الكبرى[3].

إن الدعوة إلى القراءة والحضّ على العلم، هو إيذان برفع منار الفكر والعقل، وفتح لباب الحضارة على مصراعيه[4]. وعلى هذا الأساس فإن الإسلام قد فرض التطور على أهله فرضاً، وذلك بالحث على العلم وتوجيه عنايته إليه توجيهاً خاصاً، لأن الشخصية الإنسانية لا يرقيها شيءٌ سوى العلم[5]. ويكفي أن نشير بأن تعدد كلمة "علم" في القرآن أكثر من مرة، إن دل على شيء فإنما يدل على أن القرآن قد أتاح للعقل البشري فرصاً عديدة حتى يبذل كل ما في وسعه من أجل الحصول على العلم وعلى المعرفة التي أودعها الله هذا الكون الذي أضحى كتاباً كبيراً، إذا قلّبت صفحاته أدهشتك أسراره، وغمرتك عجائبه واستولت على نفسك غرائبه، وكل ذلك يضحي جلياً، عندما يدعونا القرآن الكريم إلى النظر في هذا الكتاب في وعي وتدبر وفهم وتفكر، حيث يقول تعالى: "إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً،وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السماوات والأرض، ربنا ما خلقت هذا باطلاً، سبحانك فقنا عذاب النار"[6].

ومن أول ما يثار من الحجج، أن القرآن الكريم لا شأن له بالعلوم الحديثة، وإنما هو كتاب أنزل للناس للإرشاد والهداية وبيان الشريعة وأحكامها وهذا ولاشك قول حق، ولكنه ليس الحق كله، لأن الله سبحانه وتعالى شاءت حكمته أن يكون إرشاد الناس وهدايتهم بوسائل متنوعة، وأن يكون من

(1) ــ سورة العلق، الآيات، 1، 2، 3، 4، 5.
(2) ــ سورة القلم، الآية، 1.
(3) ــ في ظلال القرآن، سيد قطب، ج 6 ص 3654 ــ 3655.
(4) ــ تربية الأولاد في الإسلام، عبد الله ناصح علوان، ج 1، ص 251.
(5) ــ روح الدين الإسلامي، عفيف طبارة، ص 267 ــ 268.
(6) ــ سورة آل عمران، الآية، 190 ــ 191.

أبرز هذه الوسائل دعوتهم إلى النظر والتدبر في معجزاته وأيات خلقه، وإذا لم يكن ذلك وغيره، فلمَ احتفال القرآن الكريم بمثل ذكر السماوات والأرض والشمس والقمر ومنازله والمشارق والمغارب، والبروج والنجوم والكواكب، والليل والنهار، والفجر والغسق،والظلمات والنور، والبحار والأنهار والعيون، والرياح اللواقح والعقيم، والسحاب الثقال، والبرق والمطر والجبال الراسيات، والغرابيب السود، والأرض الهامدة والأرض المهتزة الرابية والجنات والنخيل والأعناب والتين والزيتون، والنحل والنمل وجناح البعوضة والذباب وبيت العنكبوت والطير الصافات والإبل والخيل والأنعام وخلق الإنسان من ماء مهين، .. وهذه كلها أمثال قليلة بعيدة عن تمام الحصر، مما يوجهه القرآن الكريم إلى أولي الألباب الذين يعقلون ويتفكرون ويتدبرون ساخطاً وناعياً على غيرهم من ذوي القلوب التي لا يحرمُها ما عليها من أكّنة وأقفال من رؤية الحق ونور اليقين[1]... وفي هؤلاء يصدق قوله تعالى: "أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها"[2].

ومن خلال هذا السياق القرآني نقف عند حقيقتين هامتين، الحقيقة الأولى: أن التفكر في خلق الله والتدبر في كتاب الكون المفتوح، وتتبع يد الله المبدعة، وهي تحرك هذا الكون وتقلب صفحات هذا الكتاب.. هو عبادة الله من صميم العبادة، وذلك لله من صميم الذكر. والحقيقة الثانية أن آيات الله في الكون، لا تتجلى على حقيقتها الموحية إلا للقلوب الذاكرة العابدة. وأن هؤلاء الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ــ وهم يتفكرون في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار ــ هم الذين تتفتح لبصائرهم الحقائق الكبرى المنطوية في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار، وهم الذين يتصلون من ورائها بالمنهج الآلهي الموصل إلى النجاة والخير والصلاح... فأما الذين يكتفون بظاهر من الحياة الدنيا، ويصلون إلى أسرار بعض القوى الكونية ــ بدون هذا الاتصال ــ فهم يدمرون الحياة ويدمرون أنفسهم بما يصلون إليه من هذه الأسرار يحولون حياتهم إلى جحيم لا يطاق، وإلى قلق خانق، ثم ينتهون إلى غضب الله وعذابه في نهاية المطاف[3].

وإذا أردنا أن نستعرض الآيات القرآنية التي تحض على العلم وترفع من منزلة العلماء، نجدها كثيرة ومستفيضة. ومن هذه الآيات قوله تعالى، يحض على العلم "قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون، إنما يتذكر أولُو الألباب"[4].

فمن خلال التعمق في فهم هذه الآية نجد أن الله سبحانه وتعالى قد نوّه بالعلم وحكم على أن أهله يمتازون عن سواهم، ثم حصر التذكير في أولي الألباب أي أصحاب العقول، وأنه لا مقوم للألباب غيرُ العلم.

ويصرح القرآن بأن العلماء لهم درجات عند ربهم وميزات خصّهم بها وذلك في قوله تعالى:

[1] ــ العلم الحديث في خدمة القرآن الكريم، عبد الحافظ حلمي مجلة الدوحة، السنة الرابعة، يوليو 1979، ص 114 ــ 115.
[2] ــ سورة محمد، الآية 24.
[3] ــ في ظلال القرآن، سيد قطب، ج 61 ص 545.
[4] ــ سورة الزمر، الآية، 9.

"يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات"[1].

وفي آية أخرى نجد أنه سبحانه وتعالى قد اعتدّ بشهادة أهل العلم، حين أقروا بوحدانيته، لما يقول: "شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائماً بالقسط"[2]. فالله سبحانه وتعالى قد سوّى شهادته وشهادة الملائكة بشهادة العلماء، وفي هذا ما يدل على قيمة أهل العلم ومن أجل اتعاظ العلماء وتخفيفهم من كبريائهم واستعدادهم للاستزادة من معين العلم وتقبلهم لتلقي نقد الناقدين، يقول عز من قائل، مبيناً بأنه لا حدّ للعلم: "وفوق كلّ ذي علم عليم"[3].

إن العلم الذي أمر به القرآن الكريم هو جملة المعارف التي يدركها الإنسان في ملكوت السماوات والأرض وما خلق من شيء. ويشمل الخلق هنا كلّ موجود في هذا الكون ذي حياة أو غير ذي حياة. وتتجلى مظاهر تلك المعارف في قوله تعالى: "أو لم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض، وما خلق الله من شيء"[4]. وقوله: "أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت وإلى الجبال كيف نصبت وإلى الأرض كيف سطحت"[5].

إن العلم في الإسلام يتناول كل موجود وكل ما يوجد فهو علم أعم من العلم الذي يراد لأداء الفرائض والشعائر، لأنه عبادة أعم من عبادة الصلاة والصيام[6]. وإلى جانب القرآن الكريم نجد الأحاديث النبوية الشريفة التي تعتبر كنز الأمم وذخيرة الشعوب في الأخلاق والسلوك، تدعو هي الأخرى إلى طلب العلم والمعرفة.

ومن بين الأحاديث الداعية إلى ذلك ما رواه مسلم في صحيحه عن أبي هريرة ﷺ أن رسول الله (ﷺ) قال: "من سلك طريقاً يلتمس فيه علماً سهل الله له طريقاً إلى الجنة وإن الملائكة لتضع أجنحتها لطالب العلم رضا بما يصنع، وإن العالم ليستغفر له من في السماوات ومن في الأرض حتى الحيتان في الماء. وفضل العالم على العابد كفضل القمر على سائر الكواكب، وإن العلماء ورثة الأنبياء، إن الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً، إنما ورثوا العلم، فمن أخذه أخذ بحظ وافر"[7] ورواه أبو داود وآخرون.

ويدعو الحديث إلى الإبعاد في طلب العلم والسفر إليه وفيه يقول الرسول ﷺ: "اطلبوا العلم ولو بالصين" فهذا الحديث يفيد من ناحية أخرى الحث على طلب الثقافات الحديثة الأجنبية ولو الصينية منها، وهذه الظاهرة الثقافية المتميزة التي ترمي إلى الجمع بين الثقافة الوطنية الأصلية والثقافات الأجنبية لم تظهر في أوروبا إلا في القرن الماضي، فهي متأخرة عن الحديث نظرياً باثني عشر قرناً

(1) ـ سورة المجادلة، الآية 11.
(2) ـ سورة آل عمران، الآية، 18.
(3) ـ سورة يوسف، آية 76.
(4) ـ سورة الأعراف، الآية، 185.
(5) ـ سورة الغاشية، الآية 17، 18، 19، 20.
(6) ـ التفكير فريضة إسلامية، عباس محمود العقاد، 60 ـ 61.
(7) ـ الترغيب والترهيب، المنذري، ج 1، ص 70.

وهناك حديث آخر يقول: "اطلبوا العلم من المهد إلى اللحد" أي ارغبوا في طلب العلم في سنّ مبكرة وواصلوا ذلك إلى آخر نفس من الحياة ومعناه أن العلم لا يقترن بسن فمن فاته أن يتعلم في الصغر جاز له أن يتعلم في الكبر، وهذا هو مفهوم رفع الأمية، وتبكير طلب العلم والاسترسال فيه إلى آخر يوم. وما ظهرت هذه المعاني كقاعدة (بيداغوجية) في أوروبا إلا فيما بين الحربين العالميتين. وقد سبقها الحديث الشريف بثلاثة عشر قرناً، سبقها وعممها وطبقها[1].

إن الدين الإسلامي لم يكتف بالدعوة إلى العلم بل قرر أصولاً تمنع الجمود العقلي وتحمي من التحجر الفكري، وتتمثل تلك الأصول في اعتبار أن الإسلام دين الحجة والبرهان بدليل أن القرآن الكريم يأمر الإنسان بأن لا يقبل شيئاً على أنه حق إلا إذا قام عليه الدليل، وفي هذا يقول عز من قائل: "وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى تلك أمانيهم، قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين"[2].

ومن بين الآيات المتضمنة للفظة البرهان قوله تعالى: "ومن يدع مع الله إلهاً آخر لا برهان له به فإنما حسابه عند ربه إنه لا يفلح الكافرون"[3].

وإلى جانب الدعوة إلى الحجة والبرهان، نجد أن الإسلام قد دعا إلى التفريق بين ما هو يقين وما هو ليس بيقين، وذلك بالاعتماد على العلم اليقيني ونبذ الوهم والظن، وفي هذا المعنى وغيره يقول سبحانه وتعالى: "وما يتبع أكثرهم إلا ظناً، إن الظن لا يغني من الحق شيئا"[4].

وقوله: "بل اتبع الذين ظلموا أهواءهم بغير علم"[5] وقوله تعالى: "وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر وما لهم من علم إن هُمْ إلاَّ يظنون"[6].

وانطلاقاً من أن العلم في طبيعته يمنع التقليد من غير الاستدلال بحجة أو دليل، فإنه يتفق تماماً مع القرآن الذي شدد النكير على أناس ظلوا يتمسكون بالرأي لا لأنهم عقلوه، ولكن لأن آباءهم فعلوه وذلك حسبما يتضح من قوله تعالى: "وإذا قيل لهم تعالوا إلي ما أنزل الله وإلى الرسول، قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا أو لو كان آباؤهم لا يعلمون شيئاً ولا يهتدون"[7].

ويضحي النفور من التقليد واضحاً في قوله تعالى: "وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون. ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع إلا دعاءً ونداءً صمٌّ بكم عُمْيٌ فهم لا يعقلون"[8].

(1) ـ دور العروبة والإسلام، عثمان الكعاك، مجلة الأصالة، س 3 العدد 9 ـ 10 أكتوبر 1972 ص 121.
(2) ـ سورة البقرة، الآية 111.
(3) ـ سورة المؤمنون، الآية 117.
(4) ـ سورة يونس، الآية 36.
(5) ـ سورة الروم، الآية 29.
(6) ـ سورة الجاثية، الآية 24.
(7) ـ سورة المائدة الآية 104.
(8) ـ سورة البقرة، الآية، 170 ـ 171.

فمن خلال النص القرآني يتضح بأن القرآن صريح عندما يؤكد أن التقليد بغير عقل واقتناع هو شأن الكافرين، وأن المرء لا يكون مؤمناً إلا إذا تفقه في الإسلام وآمن به عن اقتناع لا عن تقليد، ثم صور الله تعالى حالة الكفار ومن يدعوهم إلى التوحيد ثم لا يقبلون عليه، بحال البهائم والراعي حين يصيح بها لتقبل أو تدبر فلا تسمع إلا صوتا أو ألفاظاً لا تعقل لها معنى "صمٌ بكمٌ فهم لا يعقلون" صم عن سماع دعوة الحق، بكمٌ عن إجابة الداعي إليه، عميٌ عن رؤية آيات صدقه[1].

إن القرآن بعد أن نهى وزجر عن التقليد والانقياد الأعمى دعا إلى الأخذ بالأحسن، وذلك في قوله تعالى: "الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولو الألباب"[2]. فكما هو واضح من الآية، فإن الله أمر المسلمين أن يسمعوا كل قول ويستعرضوا كل مذهب، وأن لا يحملهم التعصبُ للرأي أن يرفضوا أي رأي دون تفهم وتمحيص بل يأخذون أحسن ما يجدونه، وقد وصف الله الذين يفعلون ذلك: بأنهم المهديون هداية إلاهية، وبأنهم أهل العقول الراجحة والبصائر النيرة.

ومن نعم الإسلام على العقل والعلم، أن القرآن قد بين في أكثر من آية أن العقل نعمةٌ كبرى، وأنه لابد من استخدامه واللجوء إلى حكمه، وفي هذا الصدد يقول تعالى في تذييل كثير من الآيات القرآنية: "إنَ في ذلك لآيات لقوم يعقلون" وقوله "أفلا تعقلون".

وهاهو ذا القرآن يعيب على الذين يهملون استعمال العقل بأسلوب مؤثر يفعل في قارئه ما لا تفعله أقسى الزواجر: "إن شر الدواب عند الله الصُم البكمُ الذين لا يعقلون"[3] ويقول تعالى أيضاً في هذا المعنى "أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون، إن هم إلا كالأنعام بل هم أضل سبيلا"[4].

وجعل الله إهمال العقل وعدم استعماله سبباً في عذاب الآخرة وذلك في قوله عن الكفار: "وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير"[5].

ومن بين المعارف العلمية التي دعانا القرآن إلى إدراك حقائقها، هي اطّراد الحقائق الطبيعية وبقاء سنن الله فيها من غير تحويل ولا تبديل حتى ينتهي الأجل المقدر لها. ويتضح ذلك في قوله تعالى: "فهل ينظرون إلا سُنّة الأولين فلن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا"[6] وقوله تعالى: "لا تبديل لخلق الله"[7].

ويدعونا الإسلام أيضاً إلى انتهاج المنهج العلمي في الحياة أو الاجتماع أو الفلك، عمادنا في

---

(1) ـ روح الدين الإسلامي، عفيف طبارة، ص 271.

(2) ـ سورة الزمر، الآية 18.

(3) ـ سورة الأنفال، الآية 22.

(4) ـ سورة الفرقان، الآية 44.

(5) ـ سورة الملك، الآية 10.

(6) ـ سورة فاطر، الآية 43.

(7) ـ سورة الروم، الآية 29.

ذلك التجربة والمشاهدة التي تستعمل فيها الحواس خصوصاً السمع والبصر مع الاستعانة بالآلات الدقيقة (كالمكرسكوبات) التي يستطيع بها المشاهد أن يرى ما لا تراه العين المجردة من دقائق الأمور وصغائرها، وعلى هذا الأساس فإن المشاهدة التي هي أصل علمي، هي أصل قرآني أيضاً والدليل على ذلك هو هذه الآيات القرآنية الكثيرة التي تأمر بالمشاهدة واستعمال السمع والبصر، نذكر منها أولا: استعمال البصر مع العقل، كما في قوله تعالى: "قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق"[1] ثانياً: استعمال السمع مع العقل حين يقول تعالى: "أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها. فإنها لا تعمى الأبصارُ ولكن تعمى القلوبُ التي في الصدور"[2].

ومما تجدر ملاحظته ونحن نتحدث عن العلم في الإسلام، بأن المراد بالعلم الذي يدعو إليه الإسلامُ، هو كل علم يدفع الجهل سواء أكان في الأمور الدينية أم في الشؤون المادية، فالعلوم الطبيعية وعلمُ النفس وعلم التاريخ والجغرافيا والاجتماع وغيرها هي التي قصدها القرآن بجانب العلوم الدينية[3].

إن الله سبحانه وتعالى حض المسلمين على تعلم هذه العلوم ليكونوا أبصر بعظمة الله وقدرته المتجلية في خلقه، كما أن هناك إلى جانب هذه الحكمة حِكَماً أخرى هي ما يَتْبعُ هذه العلوم من منافع مادية آتية من استخدام حقائق العلم في شؤون الحياة[4].

ومن أمثلة الآيات الداعية إلى تعلم العلوم الطبيعية قوله تعالى: "ومن آياته خلق السماوات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إن في ذلك لآياتٍ للعالمين"[5]. وقوله تعالى: "ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فأخرجنا به ثمرات مختلفاً ألوانها ومن الجبال جُدد بيض وحمرٌ مختلفٌ ألوانها وغرابيبُ سودٌ، ومن الناس والدّواب والأنعام مختلف ألوانه كذلك، إنما يخشى الله من عباده العلماء"...[6]

وواضح من السياق في هذه الآيات أن المراد بالعلماء هنا العالمون بالآيات وأسرار الخلاق التي أودعها الله على هذه الأرض. وموضوع هذه الآيات هو موضوع العلم الطبيعي نفسه، فالعلم الطبيعي يبحث عن الأشياء الكونية وطبائعها وخواصها والعلاقات التي بينها ثم عن حقيقتها إن أمكن، أي عن ،يات الله المودعة في هذه الأشياء.

ومن خلال الآية نفسها يتضح أيضاً بأنه لا يعرف سر نزول الماء من السماء إلا بعلم الطبيعة،

(1)ــ سورة العنكبوت، الآية 20.
(2)ــ سورة الحج، الآية 46.
(3)ــ روح الدين الإسلامي، عفيف طبارة 274.
(4)ــ المصدر نفسه ص 275.
(5)ــ سورة الروم، الآية 22.
(6)ــ سورة فاطر، الآية 27، 28.

ولا يعرف تركيبه وخواصه إلا بعلم الكيمياء، ولا يعرف الأثمارُ إلا بعلم النبات ولا الجبال وطرقها المختلفة الألوان إلا بعلم طبقات الأرض ولا يعرف اختلاف أجناس البشر والدواب والأنعام إلاّ بعلمي أصل الشعوب والحيوان[1].

ونرى القرآن يوجه نظر الإنسان إلى علم الحياة والبيولوجيا التي يدرس الإنسان نفسه وكيف يتكون في الرّحم والأطوار التي يمر بها، وكل ذلك يتضح في قوله تعالى: ﴿فلينظر الإنسان ممَّ خلق خلق من ماء دافقٍ يخرج من بين الصُّلب والتّرائب﴾[2].

فمن خلال النظر في أصل التكوين يتوصل الإنسان إلى علم الحياة وما فيه من عجائب، نمو الجرثومة الإنسانية وتقلبها في أدوار الخلقة وتطورها وهو ما أصبح يُعرف بمادة أو علم "البيولوجيا"[3].

وفي القرآن الكريم إشارة إلى علم النفس الذي يهتم بتحليل الغرائز والميول والبواعث الإنسانية ويتجلى ذلك في مثل قوله تعالي: "وفي أنفسكم أفلا تبصرون"[4]. وإلى جانب العلوم السالفة الذكر نجد أن القرآن قد دعا إلى التفقه في علم التاريخ والاجتماع، ثم لم يكتف بحث المسلم على النظر فيما هو أمامه من الكائنات بل دفعه إلى البحث فيما كانت الأمم السالفة من قوة السلطان واتساع العمران، ثم إلى ما آل إليه اتباع الشهوات وتجاهل البينات من هلاك ودمار[5]. وفي هذا الصدد يقول تعالى: "أو لم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم، كانوا أشد منهم قوة، وأثاروا الأرض وعمروها أكثر مما عمروها وجاءتهم رسلهم بالبينات، فما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون"[6].

وأمام هذا الحث الإلهي في القرآن الكريم والدعوة المحمدية إلى طلب العلم، لم يتردد السلف الصالح في تحصيله ونشره والإبداع فيه، وقد ثبت تاريخيا وبشهادة المؤرخين الغربيين، أن المسلمين لما انتشروا في الأرض يبلغون الأمم دعوة الإسلام سارعوا إلى الاقتباس مما صادفوه عندها من العلوم والصناعات فأخذوا يتدارسونها ويقتنونها وقد دفعهم حب الاطلاع والبحث عن نصوصها في مصادرها المكتوبة إلى استئجار العارفين بلغتها لكي يترجموها ترجمة حرفية، فأغدقوا عليهم من المال ما يغريهم بالاجتهاد، ثم عكفوا على دراستها وتطبيقها، وساعدهم على ذلك ملوكهم وأمراؤهم، حتى انتقلت إليهم الخلافة العلمية بعد اليونانيين والرومانيين وأصبحت جامعاتهم محط رحالٍ لطلاب العلم من جميع الأمم.

---

(1) ـ روح الدين الإسلامي، عفيف طبارة، ص 276.
(2) ـ سورة الطارق، 5، 6، 7.
(3) ـ روح الدين الإسلامي، عفيف طبارة، ص 276.
(4) ـ سورة الذاريات، الآية 21.
(5) ـ روح الدين الإسلامي، عفيف طبارة، 277.
(6) ـ سورة الروم، الآية 9.

ومـن يعـد إلى أقوال مؤرخي أوروبا وخصوصاً المنصفين منهم يجد أنها تتفق على أن تأثير العرب في الغرب كان عظيماً، ولو أردنا أن نستقصي ذلك لطال بنا الموضوع.

ومجمـل القول، إن أول ما يستدعي الانتباه في الإسلام هو تمجيد القرآن الكريم للعلم بدليل أن ضـخامة هذه المادة في القرآن قد بلغت هي ومشتقاتها نحو (880) مرة وهذا الرقم الذي يقرب من الألـف يعطينا وحدة فكرة عن مكانة هذه المادة في الإسلام والوثبة التي وثبها بالفكر الإنساني حاملاً معـه التراث القديم من الصين والهند وفارس واليونان والرومان، في الوقت الذي تنكرت فيه أوروبا لهذا التراث[1].

وقـد يبدو من التناقض أن يجمع بين التصديق والتمثيل في الوحي والبحث العلمي الموضوعي، كما يبدو في العلوم العقلية، ولكن النظرة الإسلامية تعتبر "الوحي" أشرف مصادر المعرفة وأعلاها، ونعتـبر الخبر الذي يأتي من الله أولى بالتصديق من الخبر الذي يأتي من الإنسان[2]. ومن هنا نجد أن "الغيـب" الـذي نص عليه القرآن، هو العقيدة الإسلامي "علم" بالفهم الإسلامي، وبهذا نستطيع أن نفهـم من قوله تعالى: "إن الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما في الأرحام. وما تدري نفس بأي أرض تموت". فهذه إذا كانت في ذاتها "علما" فإن معرفة الإنسان ببعضها ـ في التوقيت والمدى ـ راجع إلى إرادة الله وإلى هذه تذهب الآيات الأولى من سورة البقرة التي تصف المؤمنين بالقول: "ذلـك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين، الذين يؤمنون بالغيب" وفي هذا السياق تأتي الآيات متتابعة لتبين أن فضيلة الإنسان الكبرى هي العلم، كما تمثله الآية الكريمة "وعلم آدم الأسماء كلها".

ويضـحي الوجـود كله هدى "للعالمين" في قوله تعالى: "لقوم يتفكرون" وقوله: "لقوم يسمعون" وقولـه: "لقـوم يعقلـون" فالحواس هنا غير منفصلة عن التصديق القلبي، بل هما طريقتان للمعرفة والعلم، كما تبين هذه الآية الكريمة "ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولا"[3].

وعمـلاً بما جاء في القرآن الكريم وفي سنة الرسول صلى الله عليه وسلم بشأن العلم والدعوة إلى تحصيله كما بينا سابقا، فإن العرب قد رفعوا منذ مجيء الإسلام وبعد الفتوحات لواء العلم طوال القـرون المظلمـة والقرون الوسطى، فقد سمح لهم مركزهم القيادي من الوصول إلى منابع الثقافات الأجنبـية السـائدة آنـذاك، حيـث تمكنوا في أقل مدة من الزمن من نقل وترجمة أبواب عديدة من المعـرفة وألوان شتى من العلوم والفنون التي تزخر بها تلك الثقافات. وبتشجيع من الخلفاء والأمراء ومحبـي العلـم والمعرفة تجمعت للعرب الفاتحين في بغداد ودمشق وفي مدن الإمبراطورية العربية الواسـعة ثقافات شتى، أقبل الناس على ترجمتها أولا وإعادة ترجمتها ثانية ترجمة أكثر دقة، وأكثر تعريباً بعد أن تمكن المترجمون من إيجاد المصطلحات العربية لآلاف الكلمات والمعاني الجديدة التي

(1) ـ العقل والإيمان في الإسلام، صابر طعيمة، ص 89.

(2) ـ المصدر نفسه، ص 90.

(3) ـ سورة لقمان، الآية 34.

اعترضتهم دفعة واحدة، في شتى ميادين المعرفة، من آداب وطب وفلسفة وعلوم مختلفة وأدوات استعمال: حربية ويومية وفنون، وأقبلوا مع حركة الترجمة على الدراسة والتطبيق العلمي والنقد وتحولوا بعد ذلك إلى التطبيق والتأكد من صحة ما ورد من تجارب الأمم السابقة، فأيدوها بالتجربة والبرهان، وعدلوها حسب ما وصلت إليه أبحاثهم وزادوا عليها وأضافوا ما اكتشفوه أو وصلوا إليه وخرجوا من ذلك كله بعلم جديد وحضارة جديدة، هي حضارة عربية، قلباً وقالباً، ذات منشأ أجنبي وعربي، لكنه مازال يتطور ويتقدم وينسق وتدخل عليه عناصر عربية جديدة، حتى ضاعت معالم أصله وتحول كله إلى صياغة جديدة فجاء بلسان عربي، وفكر عربي، وروح في أغلبها إسلامية.

وكل ذلك كان في العصر العباسي الأول، ومازالت عملية تمازج الثقافات والتأليف والبحث العلمي مستمرة في العصر العباسي الثاني، في وقت كانت فيه أوربا في العصور الوسطى التي سماها الأوربيون أنفسهم بالعصور المظلمة، وكانت الهند والصين في سبات فكري ورقاد علمي، وكان العالم المتمدن يجتمع في الوطن العربي الموحد ثقافياً واجتماعياً وإن تعددت فيه الدويلات سياسياً[1].

وانطلاقاً من هذا التوجه القرآني والإرشاد النبوي نخلص إلى القول إن المسلمين قد انكبوا في عصر الرسالة والعصور التي تلت على مدارسة العلوم الكونية واعتبروا تعلم كل علم من باب الفرض والواجب، واستفادوا من حضارات الأمم الأخرى في العالم، فجددوا فيها وهضموها وطبعوها بطابع الإسلام المتميز، وظل العالم قروناً طويلة يقتبس من علومهم، ويستفيد من حضارتهم، وما تألقت الحضارة المادية في العصر الحديث شرقاً وغرباً إلا بفضل ما أخذوه من حضارة المسلمين وعلومهم عن طريق صقلية والأندلس والحروب الصليبية وبذلك كان الإسلام بحق أستاذاً وإماماً للعالم الضال والإنسانية الحائرة.

تلك هي صورة موجزة عن موضوع العلم في الإسلام أتمنى أن أعود إليه في مناسبة أخرى بشيء من التفصيل.

***

[1] ـ الإنسان العربي والتاريخ، أنور الرفاعي، ص 330 ـ 331.

ثبت المصادر والمراجع

- القرآن الكريم
- الإنسان العربي والتاريخ، أنور الرفاعي، دار الفكر العربي، 1971.
- تربية الأولاد في الإسلام، عبد الله ناصح علوان، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية الجزائر، 1989.
- الترغيب والترهيب، زكي الدين المنذري، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الشهابي باتنة ـ الجزائر، د. ـ.
- التفكير فريضة إسلامية، عباس محمود العقاد، مكتبة رحاب، الجزائر، د.ت.
- روح الدين الإسلامي، عفيف عبد الفتاح طبارة، دار الملايين، ط2، بيروت 1982
- العقل والإيمان في الإسلام، صابر طعيمة، دار الجيل، بيروت، 1979.
- في ظلال القرآن، سيد قطب، دار الشروق، القاهرة، ط 15، 1988.

ب ـ المجلات:

- مجلة الأزهر، السنة الرابعة، الجزء الرابع، القاهرة، 1977، مقال بعنوان: الفن والعلم والفلسفة، بقلم عبد الحميد محمود. ص 602.
- مجلة الأصالة، السنة الثالثة، العدد: 9، 10 جويليه ـ أكتوبر، 1972 مقالة بعنوان: دور العروبة والإسلام في النهضة العلمية والأدبية والفنية في أوربا وأمريكا، بقلم: عثمان الكعاك.
- مجلة الدوحة، قطر، السنة الرابعة، يوليو 1979، ص 15/114/ فعالة بعنوان: العلم الحديث في خدمة القرآن، بقلم عبد الحافظ حلمي.

□□□

لمحاتٌ علميةٌ في القرآن الكريم

محمَّد قرانيا

***القرآن** الكـريم معمارٌ فريد متكامل. هو نسيجُ وحده، لغةً وأسلوباً وفكراً، وإيقاعاً. يتميّز برصف للألفاظ يفجّر ما بداخلها من نغم، لا ينبع من حواشي الكلمات وأوزانها وفواصلها فحسب، وإنما من باطنها أيضاً، بأسلوب محيّر معجز، وبطريقة تسلمنا إلى خشوعٍ وإدراك غامض، يضعنا في جوّ سحري آسر، حتّى قبل أن ندرك كنهه "فإذا بدأنا نتأمل ونعقل ونحلل، ونعكف على الكلمات، فسوف تنفتح لنا كنوزٌ من المعاني والمعارف والأفكار، تحتاج إلى مجلداتٍ لشرحها"(1).*

ونظـراً لاتساع موضوع اللمحات العلمية، فإننا سنكتفي بإطلالاتٍ سريعةٍ على بعض اللمحات فـي الكتاب الكريم، آخذين بعين الاعتبار، أن القرآن كتابُ دينٍ وعقيدةٍ وهدايةٍ، وليس كتابَ علمٍ أو فلسفةٍ، تكفي منه اللمحة والومضة والرمز والإشارةِ، عن الجزئيات والتفاصيل.

إن مــن أســرار القــرآن الكريم، صلاحيتَه لكل مستويات التفكير الإنساني؛ فحوى إلى جانب الآيات المبسّطة المعاني، آياتٍ عاليةَ المستوى، يجد فيها الفقيه ما يفي ويفيض عن ثقافته الدينية، كما يجـد فيها المفكّرُ العالم آياتٍ تقارب العلوم التجريبية، وتُرضي نوازعَ البحث والاستقصاء في نفسه، لأن البحـث والاسـتيعاب، وربط الحقائق وتنظيمها في إطارٍ محدّد من النظريات والقوانين، هو من سـمات رجل العلم الأصيل، "لهذا عندما يقرأ المفكّرُ القرآنَ، نجده يتوقّف عند آياتٍ معيّنةٍ لها جاذبيةٌ خاصة، ومعانٍ يرى فيها علماً قائماً بذاته"(2).

إن كثـيراً مــن الآيات القرآنية تحتوي على تلميحاتٍ فيها عمومياتٌ تتيح للقارئ حريةَ التأمّل والتفكـير، وهـذا مــا يؤكـد أن القرآن ليس كتابَ نظرياتٍ علمية، ولا يجوز ربطُ ما ورد فيه من

(1) - القرآن. محاولة لفهم عصري. د. مصطفى محمود. ص25. بيروت دار الشرق.

(2) - كيف نحرزون القرآن. فالق الحب والنوى. د. عبد المحسن صالح. مجلة الهلال ص29 ديسمبر 1970. القاهرة.

الإشــارات العلمــية، بالكشوفات العلمية، كأن "نفصل لبعض الآيات أثواباً من الاختراعات الحديثة" حــتّى ندلّل فيها سعظمة القرآن، ولكن ذلك لا يمنع من الاستشهاد ببعض الآيات القرآنية التي سبقت زمن الاكتشافات، والمعطيات العلمية المعاصرة.

لقد حضّ القرآن على العلم والمعرفة التي تؤدّي إلى الإيمان، الذي تتفاوت درجته بتفاوت درجة المعرفة: ﴿إنما يخشى الله من عباده العلماءُ﴾.(فاطر ـ 28).

وكــلٌ من الإيمانِ والمعرفة، لا يتأتّيان إلا بالنظر إلى جلال الخالق من خلال مخلوقاته ـ حيةً وميــتةً ـ فــالذي يدقّق بإمعانٍ أكثر، هو الذي يرى ويدرك بصورةٍ أدقّ وأعمق، ومن ثمّ فهو الذي يحظــى بمرتــبةٍ عاليةٍ من العبادة ، لارتكازه على التفكير العلمي وليس على مجرّد الدعاء والتسبيح فحسب.

لقــد ألحت الآيات العديدة على ضرورة التفكّر والتدبّر: ﴿الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم، ويتفكّرون في خلق السموات والأرض﴾.(آل عمران ـ 191) لذا كان التفكير في صنع الله ـ إضــافة إلــى أنه عبادة ـ دعوة لإعمال العقل، بغية الاستفادة من بديع صنع الخالق، والاشتغال بالبحث العلمي الذي يُمكّن من إدراك كنه بعض الأسرار الرائعة، التي يتوصّل إليها رجل العلم، قبل المــتفقّه في الدين "ومن هنا قد يتجلّى لرجل العلم المغزى العظيم عندما يقرأ بإمعان ﴿ربنا ما خلقت هذا باطلاً. سبحانك﴾.(آل عمران ـ 191) ومعنى الباطل: هو كل شيء لا يقوم على أساس، ونحن لا نعــرف عــن طــريق العلم التجريبي شيئاً في الكون قد قام على غير أساس، من أول الذرة إلى السموات.. فلكل قوانينها العظيمة المتقنة، التي تاهت في أسرارها أعظم العقول" "لو كنتم تعلمون"[1].

إن القــرآن الكريم رسالةُ السماء الأخيرة إلى الأرض، ارتضت أن يكون الإسلام دين الحياة، لا ينفصــل عــنها، ولا يتصــادم معها، وإنما يتفاعل بها، ويحتضن كل جديد، ما دامت غايته إصلاح البشرية، وسعادتها في ظلّ المبادئ والقيم التي ارتضاها خالق الخلق لتسيير الكون.

ولقــد اقتضت الحكمة الإلهية ألا تتكشّف حقائقُ الوجود للناس دفعةً واحدةً، وإنما على مراحل. ممّا يوجب على الباحث التدقيق في كتاب الله المسطور، وكتابه المنظور. لأن من يظن أنه قد وصل إلــى الحقــيقة. لابدّ لــه من عرضها على ما جاء في كتاب الله.. فأهل اللغة يعلمون جيداً مقدارَ ما تحمله اللفظة، أو العبارة من أوجه، وعلى ذلك قيل: إن معظم نصوص القرآن الكريم (ظنية الدلالة) تحتمل أكثر من معنى وإن كان قطعي الثبوت.

إن العلوم الكونية، ومنها علوم الطب والصحة. لا تدخل ـ بصورةٍ مباشرةٍ في مهمات الرسالة الســماوية ـ مــع ورود إشارات لها في القرآن الكريم ـ لذا كان على الإنسان تطوير هذه العلوم، والارتقــاء بهــا لتتماشى مع التوجيه القرآن غير المباشر، الذي يطلب من المرء الحفاظ على جسده وصــحته، ففي الآية القرآنية ﴿وقرآن الفجر. إن قرآن الفجر كان مشهودا﴾.(الإسراء ـ 78) دعوةً

[1] - المرجع السابق.

للنهوض من النوم لتأدية صلاة الفجر، على الرغم ممّا في هذه الدعوة من تعكير للنوم، وحرمان للجسم من أخذ كفايته من الراحة والسكينة، ولقد أثبتت الدراسات الطبية مقدار ما في النهوض المبكر من فوائد صحية للجسم، لأن النوم المتواصل من شأنه أن يعرّض صاحبه للإصابة بأمراض القلب، وقد عللت الدراسات ذلك بأن ثمّة مادة دهنية مذابةً في الدم تترسّب في جدران الشرايين التاجية القلبية، تعطّل وظيفة الشرايين في التغذية، وتفقدها قابليات المرونة المطاطية، فلا تصلح لضخ كميات مناسبة من الدم اللازمة لتغذية أنسجة القلب العضلية، وينتج عن ذلك تضيّق لمجرى الشرايين. لذلك تنبّه كثيرٌ من العلماء والمفكرين في الغرب إلى هذه المسألة التي نبّه إليها الإسلام، فحرصوا على النهوض من النوم بعد أربع ساعات، لإجراء بعض الحركات الرياضية، لمدة ربع ساعة، للحفاظ على طراوة الشرايين القلبية، ووقايتها بالحركة من الترسّبات الدهنية.

ولو عدنا إلى القرآن الكريم لوجدنا أنه قد "سبق الطب الحديث في اكتشاف هذه الظاهرة، والإشارة إليها، ووضع التدابير الصحية الرائعة عندما أوصى بالنهوض إلى صلاة التهجّد في الثلث الأخير من الليل ثمّ انتظار صلاة الفجر..."[1] فحقق بذلك الفائدة الصحية، مع العبادة في النهوض إلى الصلاة، التي يتوجّه فيها المؤذن بالنداء الخالد: "الصلاة خيرٌ من النوم" وكأنه يثيرنا بالرياضة، ويغرينا بالعبادة، ويذكّرنا بأن العبادة رياضة، والرياضةَ صحةٌ وحياة، وإن الإنسان المعاصر ليستشعر أهمية هذه الرياضة الصباحية التي أكّدت الحقائق الطبية الحديثة نجاعتها وجدواها، ومن ثمّ الانطلاق للعمل في البكور بعد الصلاة فقال الرسول ﷺ [باكروا الغدوَ — أي الصباح — في طلب الرزق، فإن الغدو بركة ونجاح] وقال أيضاً: "اللهم بارك لأمتي في بكورها "ورُوِيَ عن السيدة فاطمة رضي الله عنها أنها قالت" مرَّ بي رسول الله وأنا مضطجعة، فحرّكني، ثمّ قال: يا بُنية قومي اشهدي رزقَ ربك، ولا تكوني من الغافلين، فإن الله يقسم أرزاق الناس ما بين طلوع الفجر إلى طلوع الشمس".

إن من ملامح الإعجاز البياني في القرآن الكريم مواكبة النصّ القرآني للمكتشفات العلمية، ومطابقته للظواهر المكتشفة، من ذلك مثلاً ما ورد في (سورة الطارق — 11) من قوله تعالى ﴿والسماء ذات الرجع، والأرض ذات الصدع﴾ إذ فسّر المفسرون الأوائل" رجعَ السماء" بأنه المطر. أمّا اليوم فقد أصبحنا نعرف للسماء صوراً أخرى كثيرةً للرجع، منها رجع الموجات الكهرومغنطيسية التي تنقل لنا موجات المذياع والتلفاز واللاسلكي وغيره، وأيضاً رجع الغلاف الجوي للأشعة الكونية، والأشعة الشمسية، لحماية الأرض والأحياء من تلك الأشعة القاتلة.

وأما "صدع الأرض" فقد فسّروها في القديم بتصدّع التربةَ عن البذرة، لتخرج منها النبتة، أمّا اليوم، فقد بتنا نعرف صدوعاً أخرى للأرض، ربما كانت أهمَّ من تلك الصدوع التي يخرج أنه المطر. أنا اليوم فقد أصبحنا نعرف للسماء صوراً أخرى كثيرةً للرجع، منهامنها النبات، ألا وهي تلك الصدوع العميقة، التي تمتدّ في قيعان المحيطات والبحار، وتتفتّق عن براكينَ وحممٍ عظيمةٍ من

---

[1] - استشارات طبية في ضوء الإسلام. د. إبراهيم السامرائي، مجلة حضارة الإسلام. ص90 العدد 6 السنة 14. أيلول 1973 دمشق.

باطن الأرض، لتحمي الكرةَ الأرضية من انفجارٍ، لو لم تكن فيها تلك الصدوع.

وهكذا نجد أن اللفظ القرآني، لاسيما ما يتعلّق منه بالظواهر الكونية، قابلٌ لتجديد فهمه على مرّ العصور، وفقاً لما يكتشفه العلم من حقائق جديدة"[1].

ــ ولكن. كيف يتم النظر إلى اللمحة العلمية القرآنية؟

إن ما يُطلق عليه التفسير العلمي للقرآن بدعوى (العلمية) لونٌ من ألوان الاجتهاد، لتفسير القرآن بالعلم، بغية تأكيد العظمة الحقيقية للإعجاز المفحم في القرآن الكريم، إضافة إلى أنه كتاب عقيدة وتشريع محكم الآيات، متسق الصياغة، مطّرد الدلالة، لا تناقض فيه ولا اضطراب، ولا اختلاف، لأنه من عند الله ﴿ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾.(النساء ــ 82).

ولقد ظهرت النزعة (العلمية) منذ قرون. إذ أُخضعت الكثير من الآيات القرآنية لبعض معارف العلم الطبيعي المستحدثة، وقد انطلق أصحابها من فحوى الآية القرآنية: ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾.(الأنعام ــ 38) واستوحوا منها احتواء القرآن على جميع العلوم والمعارف جملةً وتفصيلاً، ولم يكتفوا باحتوائه على أصول وضوابط عامة (كليات) يعمل الناس وفق هديها، وإنما تركوا فيها الباب مفتوحاً للمجتهدين والمشتغلين بالعلوم، يدرسون تفاصيلها وفق مقتضيات الزمان الذي يعيشون فيه، والمكان الذي يسعون فوقه.

لقد ابتدأت نزعة التفسير العلمية منذ العصر العباسي حين ظهرت محاولات للتوفيق بين القرآن وما جدَّ في العصر من علوم، اهتمّ بها كثيرون، من بينهم "الغزالي" الذي قال في كتابه (إحياء علوم الدين) إن "القرآن يحوي سبعةً وسبعين ألف علم ومائتي علم. إذ كل كلمة علمٌ ثمّ يتضاعف ذلك إلى أربعة أضعاف. إذ لكل كلمةَ ظاهرٌ وباطن، وحدٌّ ومطلع" ثمّ يقول: "إن كل ما أشكل فهمه على النظّار، واختلف فيه الخلائق في النظريات والمعقولات في القرآن إليه، رموزٌ ودلالات عليه، يختصّ أهل الفهم بإدراكها".

وظهرت مثل هذه المحاولات لدى "الفخر الرازي" ضمن تفسيره للقرآن، ثمّ تعدّدت بعد ذلك الكتب المستقلة التي تناولت الظواهر العلمية، التي استدل بها أصحابها على النصوص القرآنية، في الوقت الذي اندفع فيه أصحاب هذه النزعة باتّجاه الثقافة الأجنبية التي هبّت على الأمة الإسلامية، فظهرت نزعات فلسفية صوفية في التفسير، متأثرة بالثقافتين الهندية واليونانية، منذ منتصف القرن الثاني الهجري، وعرف الناس التفسير الصوفي النظري، والتفسير الإشاري الفيضي. لكنّ عدداً من الفقهاء رأوا فيها خروجاً عن العقيدةَ السليمة.

إن من المسلّم به علمياً وجود فروق بين كل من الفرضية والنظرية والقانون "فالقانون علاقة محددة تربط برباط الضرورة بين الظواهر أو بين عناصرها. أمّا النظرية، فإنها صياغة (عمومية)

[1] - كيف نتعامل مع النصوص الدينية لفهم الاكتشافات العلمية المتتالية. د. أحمد محمد كنعان مجلة القافلة. ص2 العدد 10 مجلد 50 شوال 1422. ديسمبر. يناير 2001.

لتفسير أسباب الظواهر، وكيفية حدوثها، في حين أن الفرضية تفسير أولي للظواهر، يقوم على التخمين والمعقولية، ولو لم يمكن إثباته. فالنظرية والفرضية كلتاهما إذن قابلةٌ للتعدّد، وقابلةٌ للتغيير أيضاً، ومن ثمّ فإن في تفسير القرآن بهما تعويضاً له هو أيضاً قابلاً للتعدّد والتبديل"[1]. وهذا مستحيل!.

لقد وقف أحد العلماء المعاصرين عند الآية القرآنية ﴿إن الله فالق الحب والنوى. يخرج الحيّ من الميت، ومخرج الميت من الحيّ﴾.(الأنعام ـ 95) وأعمل الفكر في المعنيين الظاهر والباطن اللذين أشار إليهما (الغزالي) في إحياء علوم الدين، فوجد أن المعنى الظاهر يتجلّى في هيمنة القدرة الإلهية على مصير الحبة الجافة، والنواة الساكنة، فيهب كليهما الحياة، وتنشق كلّ منهما عن جنين أو بادرةٍ صغيرةٍ فيها حياةٌ بعد سكون، فنراها وقد ارتفع ساقها إلى الشمس والهواء، واتجه جذرها إلى الأرض باحثاً عن عناصر الغذاء.

هذا المعنى الظاهر، مع صلاحه لإثارة مكامن الفكر عند الإنسان العادي، وتوضيح عظمة الله فيما خلق، وبيان كيف أن الحبة، أو النواة تنفلق، وتنشق عن شجرة كبيرة، فإن المعنى الباطن الذي يراه رجل العلم في قوله تعالى: ﴿فالق الحب والنوى﴾ يقوم على نظريات وقوانين وعلوم فيزيائية وكيميائية وبيولوجية تملأ الصفحات الطويلة من الكتب، ويمكن لنا إيجازها بشيء من التبسيط، بالقول: "إن لكل شيء في الكون مركزاً أو نواة، ولا يقتصر هذا على نظرتنا القاصرة في نواة البلح أو نواة أي ثمرة أخرى، ولكننا نرى فيها صوراً رائعة نستطيع أن ننهل من مواردها الكثير. ثمّ إذا بنا في النهاية نرى وحدانية الخالق تتجلّى لنا في وحده خلقه، من أصغر الأشياء إلى أكبرها.

فللذرة نواةٌ تتوسّطها، وتسيطر على شخصيتها لأنها هي الأساس وقد تنشطر النواة، أو تنفلق ثمّ تلتحم، ومن الخطأ القول إن الإنسان هو الذي قام بشطر نواة الذرّة ليستخرج منها الطاقة الذرية، ولكن هذه العملية موجودةٌ قبل ظهور الإنسان على الأرض بملايين السنين، وهو الأساس الذي تقوم عليه حياة الشمس منذ الأزل، فحياة الشمس تعتمد على عملية الانفلاق والالتحام بنوى ذراتها، وهو ما يعبّر عنه بالطاقة النووية الشمسية، ولو توقّفت، لانتهت الحياة" ولا لزوم للدخول في التفاصيل المعقدة، ولكن لابدّ أيضاً من التساؤل. هل "الحب والنوى" القرآني هو "النوى النووية" عند علماء الذرة؟[2].

يجيب العلم بأنه لا يمكن التأكيد والجزم، ولكن يكفي القول: إن كثيراً من الآيات القرآنية قد جاءت مكتفية بالإشارة والتلميح من دون الإسهاب والتوضيح. ذلك أن القرآن ـ كما قلنا ـ كتاب عقيدة سماوية في المقام الأول، وليس من المعقول أن يتعرّض لجميع الأسرار العلمية.. والمثير في المسألة أن (النوى) رأى المفسّرون فيها أنها تخاطب العرب الأوائل في جزيرتهم، لأن القرآن نزل على أعراب ليس لهم معرفة أو دراية بغير ما يحيط بهم من نخل ورمل وإبل ومرعى، وسوى ذلك من الموجودات الطبيعية التي عرفتها الصحراء والواحات، و"نوى التمر" تناسب تفكيرهم.

---

(1) - باحثة تفسير القرآن بالعلم. د. محمد رضا محرّم، مجلة العربي. ص103/ آب 1980 وقد استفدنا في هذا الموضوع من بنية بحث الفقرة المذكورة.

(2) - للاستزادة. يرجى الرجوع إلى. كيف يقرؤون القرآن، مرجع سابق.

كمــا أن (الــنوى) والنواة، تناسب تفكير الإنسان في القرن العشرين وما بعده، فلقد تركت الآية دون تحديــد، ومــع ذلك فإن الإنسان يستطيع أن يحدّد معناها بقدر ما يحمل من فكر علمي، والآية القرآنــية (فــالق الحــب والــنوى) ستظلّ كغيرها في كتاب الله تناسب الإنسان العادي، والمزارع، والفقــيه، ورجــل العلــم. ينهل كل منهم من أسرارها على حسب وعيه وتفكيره، لأن سرّ الإعجاز القرآني صلاحيته لكل مستويات التفكير الإنساني، في كل مكان ولكل زمان.

لقــد توقّــف أحــد المفسرين المعاصرين عند الآية الكريمة ﴿أولم يرَ الذين كفروا أن السموات والأرض، كانــتا رتقــاً ففتقــناهما﴾.(الأنبــياء ــ *30*) ونظر إليها نظرةً علميةً، فرأى فيها "إحدى الفرضــيات البشرية التي تبحث في أصل الكون، وتزعم أنه بدأ في صورة غازٍ وأتربة، ودخان يملأ الفضـــاء، وينتشــر فــيه، ثمّ راح يتكدس في بؤرات تحت تأثير الدوامات والجاذبية، ليكوّن الأجرام السـماوية فــي الكواكــب التــي نراها، وهذا يعني أن الأرض والسماء كانتا متصلتين ثمّ فصل الله بيــنهما"[1] وفــي ذلــك تمحّلٌ لا مسوغٌ لــه، يضع النصّ القرآني تحت رحمة الفرضية، أو يُخضع الفرضــية لفحــوى النصّ الكريم، وهذا من شأنه أن يوقع الإنسان في مغالطات، نجد مثلها لدى من يقف عند الآيات التي تحفل بألفاظ الشمس والقمر والنجوم والجبال والمعادن، فيقرّر أن القرآن الكريم يــتحدّث عــن علــم الفلك والجيولوجيا، كما يقرر عندما يتعرّض لذكر السحاب والمطر والرياح أن القــرآن يتحدّث عن علوم الرصد الجوي والهندسة الزراعية، وعلم الحيوان، والتغذية وأنظمة الري، وقــد علّــق أحــد المفسرين على آيات سورة الغاشية (*17* ــ *20*): ﴿أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقــت، وإلــى السماء كيف رفعت، وإلى الجبال كيف نصبت، وإلى الأرض كيف سطحت﴾ قائلاً: "وهذه هي علوم الأحياء والفلك والجغرافيا كما نعرفها الآن"[2].

ووجد بعضهم أن مشاهد يوم القيامة في القرآن الكريم التي تتعطّل فيها النواميس، وتبدو الجبال مــن شــدّة الهول ﴿تمر مرَّ السحاب﴾.(النمل ــ 88) هذه المشاهد هي دليل على النظرية التي تثبت كــروية الأرض ودورانها، وأن قوله تعالى: ﴿الذي رفع السموات بغير عمدٍ ترونها﴾.(الرعد ــ *2*) يفــيد بــأن قوى الطرد المركزي، وقوى الجاذبية، هي الأعمدة التي ترفع السماء فوقنا، وهذا تفسير للنصّ يصرفه عن الدلالة المباشرة.

وربــط العلماء بين الحركة الفلكية، وما ورد عن (القمر) الذي ذُكر في القرآن الكريم أكثر من ثلاثيــن مرةً، واستدلّوا من المفسّرين على عناية التنزيل بهذا الكوكب الرائع، الذي خصّه الله بسورة في كتابه العزيز، وقد كرّر القسم به ﴿كلا والقمر﴾.(المدثر ــ *32*) و﴿القمر إذا اتسق﴾.(الانشقاق ــ *18*) أي أن الله تعــالى ينــبّه عــباده دائمــاً بأنه يذكر في القسم أنواعَ مخلوقاته، المتضمنة للمنافع العظــيمة، حتّى يتأمّل المكلّف فيها، ويشكره عليها، لأن الشيء الذي يقسم الله به يحصل له وقع في القلب، فتكون الدواعي إلى تأمّله وتدبّره أقوى.

---

[1] - بادعة تفسير القرآن بالعلم. مرجع سابق. ص*105*.

[2] - بادعة تفسير القرآن بالعلم. مرجع سابق. ص*105*.

ولم يقتصر حديث القرآن عن هذا الجرم السماوي على التذكير بنعمة الله، أو الحضّ على التفكير والتدبّر، وإنما قدّم كثيراً من الإشارات والرموز واللمحات التي تهدي إلى أضواء من العلم والمعرفة فيما يتعلّق بنظام الكون وأسراره، ففي قوله تعالى: ﴿هو الذي جعل الشمس ضياءً، والقمر نوراً، وقدّره منازل، لتعلموا عدد السنين والحساب﴾.(يونس ــ 5) تحدثت النظرية العلمية عن سرعة الضوء، وانتشار النور، مؤكّدة أن الضوء أقوى من النور وأبلغ منه، وأثبتت النظرية أن الآية نسبت الضياء إلى الشمس، في حين نسبت النور إلى القمر، لأن الشمس أقوى من القمر، وقال أهل التفسير: "إن الضوء ما كان بالذات كالشمس والنار، وأما النور فيكون بالعَرَض والاكتساب من غيره".

وقد ذكرت الآية أن الله قدّر القمر (منازل) أي مقادير معيّنة مخصوصة، فجعل له أماكن للنزول، أو قدّر سيره في فلكه، وللقمر ثمانية وعشرون منزلاً، ينزل كل ليلة في واحد منها، بنظام دائب لا يضطرب، وهو يحتجب عن الرؤية ليلةً أو ليلتين كل شهر، فيغيب ليلةً واحدةً إذا كان الشهر القمري تسعةً وعشرين يوماً، ويغيب ليلتين إذا كان الشهر ثلاثين "وثبت بالعلم أن القمر جسمٌ كرويٌ مظلمٌ، ولكن أشعة الشمس تضيء نصفه المقابل لها، ويتغيّر الجسم المستضيئ من القمر، من يوم لآخر في الحجم والشكل، منذ أول يوم حتّى نهاية الشهر القمري.

وتتوافق النظرية العلمية مع كلام الله الأزلي، في الحكمة في تقدير الله منازل القمر، التي تتجلّى في ضبط التوقيت الزمني لكل من اليوم والشهر والسنة والدهر، ومن وراء هذا الضبط، تكمن العبرة القرآنية، والحكمة الإلهية التي تهدف من جملة ما تهدف إلى تنظيم حياة البشر من عبادات ومعاملات مدنية واقتصادية.

لقد أثبت العلم أن ضوء الشمس ذاتي، وأن نور القمر مستمدّ منها لقوله تعالى: ﴿تبارك الذي جعل في السماء بروجاً، وجعل فيها سراجاً، وقمراً منيراً﴾.(الفرقان ــ 61) والمراد بالسراج هنا الشمس بدليل قوله تعالى: ﴿وجعل القمر فيهن نوراً، وجعل الشمس سراجاً﴾.(نوح ــ 71) أي إنه ضوءٌ منبعثٌ من ذات الشيء، وهذا ينطبق على الطاقة الحرارية المضيئة في الشمس، وأما القمر فهو نورٌ أو منير، أي ينير بوساطة الإشعاع الشمسي المنبعث من طاقتها التي تسقط على القمر فتنيره، وكأن كلمتي السراج والنور تشيران إلى أن الشمس هي مصدر الطاقة الحرارية، وهذا ما يقرره العلم"[1].

ورأى علماء الفلك في الشمس والقمر أن قول الله فيهما: ﴿كلٌّ يجري لأجل مسمى﴾.(الرعد ــ 2) يتفق مع وظيفتيهما في النظرية العلمية في مدار حساب الأيام، لأن الله ﴿يولج الليل في النهار، ويولج النهار في الليل﴾.(لقمان ــ 29) وهذا يعني أن الله ينقص من زمن الليل بقدر ما يزيد من النهار، وينقص من زمن النهار بقدر ما يزيد في زمن الليل ﴿وسخر الشمس والقمر﴾.(فاطر ــ 13) (العنكبوت ــ 61) لمصلحة البشر، وأخضعهما لنظام دقيق بديع، حيث يجري كل منهما في فلك معين لا يحيد عنه، ويستمرّ ذلك حتّى يرث الله الأرض ومن عليها.

واللمحات العلمية القرآنية، التي يعارض كثيرون في تحميلها خواصّ النظريات العلمية، لا تعدم

---

(1) ـ القمر في القرآن. د. أحمد الشرباصي. مجلة الهلال. ص12 القاهرة 1973.

وجود أناس يتبنون رؤيتها بما يتلاءم مع معطيات العلم الحديث، ورأى بعضهم أن قوله تعالى: ﴿يخلقكم في بطون أمهاتكم خلقاً من بعد خلقٍ في ظلماتٍ ثلاث﴾ يخالف ما جاء في تفسير القرطبي عن الظلمات الثلاث التي حددها في ظلمة المشيمة والرحم، وبطن الأم، بينما رأوا أن النظرية العلمية الحديثة تتفق مع تفسير أبي عبيدة (معمر بن المثنى) الذي حدّدها بظلمة بطن الأم، وظلمة الرحم، وظلمة صلب الرجل (الخصية) ورأى أحد المشتغلين بعلم الأجنّة أن في قوله تعالى ﴿يخلقكم في بطون أمهاتكم خلقاً﴾ دليلاً على نشأة الإنسان في بطن أمه عند التقاء البويضة الناضجة المنطلقة من مبيض الأم، بالنطفة الذكرية المنطلقة من صلب الرجل، حيث يشكّل الاثنان مشيماً يدعى طبياً (الزيجوت) أو (البويضة الملقحة) ويتمّ هذا الالتحام في العادة في الثلث الأخير من النفير، ممثلاً بداية النشأة. تبدأ بعدها حوادث الانقسام الخلوي بقصد التكاثر والتخصّص، فتتشكّل المشيمة من هذه الخلايا وتدعى (المرحلة التوتية) التي تصل إلى جسم الرحم بعد أسبوع من التخلّق، فتجده متأهباً ببطانته لاستقبالها، وضمّها بين حناياه، فتنغرس فيه، وتتابع الانقسام الخلوي، وتخصّص هذه الخلايا في تشكيل الأعضاء والحواس للجنين، حتى يكتمل خلقه، وحواسه وعيشه، في المرحلة التالية، بعد خروجه من الرحم، مصداقاً لقوله تعالى ﴿قل هو الذي أنشأكم، وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة قليلاً ما تشكرون﴾.(الملك ــ 23) وبذلك تكون الظلمة الأولى، ثمّ تتبعها ظلمة المبيض الثانية، فظلمة الصلب الثالثة، ولكل واحدة من الظلمات الثلاث شرحٌ وقف عنده علماء الطب والتشريح، وقد علّق أحد العلماء على (الظلمة) القرآنية، التي خلقها الله (البصير) معللاً الحكمة من الظلمة تعليلاً علمياً، ووجد في ذلك قدرة إلهية، لأن الخلايا الابتدائية لا تعيش في النور.

ولدى الوقوف العلمي أمام الآية الكريمة ﴿ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين، ثمّ جعلناه نطفة في قرار مكين، ثمّ خلقنا النطفة علقةً، فخلقنا العلقة مضغةً، فخلقنا المضغة عظاماً، فكسونا العظام لحماً، ثمّ أنشأناه خلقاً آخر، فتبارك الله أحسن الخالقين﴾.(المؤمنون 12ــ 14) رأى أحد الباحثين، أن نظرية الخلق تتجسّد كاملة في هذه الآيات الكريمة، حيث ثبت بالتحليل المخبري والمراقبة الدقيقة العلمية المتطورة، في النصف الثاني من القرن العشرين، أن أطوار تشكّل الجنين تتمّ بدقة متناهية حسب معطيات النصّ القرآني.

....

وفي عالم الحيوان...

عندما توقّف العلماء عند قوله تعالى: ﴿وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أممٌ أمثالكم﴾.(الأنعام ــ 38) وجدوا أن عالم الحيوان مماثل للعالم الإنساني، وأثبتت المراقبة للتجربة العلمية أن الإنسان الذي تخصّص بالعلوم العقلية، وابتكر المخترعات التي يقذف بها كل يوم إلى العالم ليجعل الحياة أكثر سعادة، وأيسر متناولاً، قد سبقه فيها الحيوان إلى الابتكار والاختراع، فالنملة على صغر حجمها تبني مملكتها وفق أصول علمية، وتقنية متطوّرة، تضاهي أكثر النظريات العلمية حداثة وتطوّراً، فالنمل الأبيض الذي يعيش في الصحراء الأفريقية، قدّم للعلماء أفكاراً رائعة

أثارت دهشتهم، ودفعتهم للبحث عن الوسائل التي تجعل المدنية المعاصرة ترفل بالرفاهية التي يرفل بها النمل في مملكته، هذه المملكة المغلقة التي كيّفها حسب متطلّبات العيش الآمن السعيد، فهي محصنة تحت الأرض بأكثر من مترٍ في العمق، وقد اخترع فيها وسائل خاصّة تحقّق لها الرطوبة الدائمة التي لا تنقص ولا تزيد عن الدرجتين 98% ـ 99% مهما كان الجو في الخارج جافاً أو بارداً. إذ يعمد النمل إلي حفرِ خنادق يصنع داخلها ما يشبه الأنابيب التي تتغلغل في جوف الأرض إلى أكثر من أربعين متراً، حتّى تصل إلى مستوى الماء الجوفي، حيث تتبخّر منه الرطوبة، وتنتشر عبر الأنابيب، حتّى تصل إلى ردهات المملكة وغرفها، والشيء المثير في التمديدات أن المسالك التي أُعدّت لهذا الغرض، هي متممات أجهزة التكييف المتطوّرة التي أوجد لها النمل نظاماً فريداً لاستمرار تهوية مملكته الرطبة المغلقة، والتي تحتاج ـ على الدوام ـ إلى الأوكسجين اللازم للتنفس والعيش، فالنمل كالإنسان يأخذ الأوكسجين اللازم للتنفس والعيش، ويطرح ثاني أوكسيد الكربون، ولو أن الغاز المطروح قد اجتمع في المملكة لأدّى إلى اختناق النمل وهلاك جنسه، وقد أثبت العلم أن كل مليوني نملة، تحتاج إلى ربع مليون سنتمتر مكعب من الأوكسجين النقي "لكن الذي حيّر العلماء، وأثار دهشتهم أن هذه الحشرات تحيط ممالكها بأسوار سميكة ومنيعة، ولهذا فمن الصعب تحطيمها بالوسائل التقليدية، لأن مواد بنائها قد اختيرت بحكمة لتصبح صلبة متينة ـ مقاومة ـ ولا يستطيع الإنسان أن يهدمها إلا بالديناميت"[1]، وكأن بُناة هذه المملكة قد درسوا خواصّ موادّ البناء، وميكانيكية الرتبة كما يدرسها المهندس المعماري أو المدني، وقد أثبت العلم أن النمل قد عرف شيئاً عن مبادئ الجيولوجيا، أو علم طبقات الأرض، فاستخدم لبناء مملكته طبقة خاصة من الطين، تُحمل من قبل (الشغّالات) حصراً، وهي جماعةٌ من النمل متخصّصة بجرّ الأثقال وحملها، ثمّ يأتي (البناؤون) ليقوموا بدورهم بتسليح الطين، وذلك بإحضار موادّ بنائية تالفة، يختارونها بكفاءة تخصّصية نادرة، ويخلطونها باللعاب، ويمزجونها بالطين، ثمّ يصبّونها في ما يشبه القوالب الصغيرة التي تناسب عالم النمل، ويبدؤون البناء قطعةً قطعة، تغدو بعدها المملكة صالحة للسكن المريح، ولها من المقاومة صلابة الإسمنت المسلح، تعمّر مئات السنين من دون أن تؤثّر فيها عوامل المناخ. من تعرية أو تمدّد، كما أنها مقاومة للزلازل.

ولا تزال أنظمة الرطوبة والتهوية في المملكة تحيّر العلماء وتذهلهم بتصميمها الهندسي البديع، الذي اتّبعت فيه قواعد علمية عالية، كظاهرة البروز الخارجية التي تعدّ بمنزلة (الرئة) التي يتبادل النمل عن طريقها الغازات، إذ توجد في كل بروزٍ ستة أنابيب ضيقة تمتدّ من أعلى المملكة إلى أسفلها، ثمّ تتفرّع تفرعات جانبيةً أصغر، كما تتفرّع القصيبات الهوائية داخل رئة الإنسان، ويعمل النمل على تغطية فتحات الأنابيب العلوية الخارجية بطبقات رقية جداً. تسمح بتبادل الغازين المطروح والمستورد؛ بأسلوب يتماثل ويتشابه مع الأساليب العلمية الهندسية التي تدرس هذه الأيام في الجامعات، وهذا يعني أن مهندسي مملكة النمل قد صمّموا عماراتهم لمئات السنين بمعايير دقيقة،

---

[1] - وتلك أمم أمثالنا، د. عبد المحسن صالح.. مجلة الهلال. ص18، القاهرة 1972.

وبمواصفات عالية. بغية الحفاظ على التوازن داخل المملكة بنسب لا يعتريها الخلل أو الخطأ أو الفوضى.

والشيء الذي أثار دهشة العلماء أيضاً في تصميم بيوت المملكة، كيفية اهتداء النمل إلى حمايتها من عوامل المناخ، بحيث لا تؤثر عليها الأمطار، فقد صمم النمل لكل بيت سقيفة تسيل المياه من فوقها، ولا تتسرّب إلى داخل البيت حتى لا تختلّ موازين الرطوبة، ودرجات الحرارة، وأنظمة التهوية، ومعايير مخازن الحبوب، وقد لا نستغرب إذا علمنا أن موقع المملكة يُختار أيضاً بعناية فائقة، بحيث يكون بمنأى عن مسالك تيارات الرياح، وبعيداً عن مجاري السيول التي يمكن أن يصيب ضررُها مساكن الإنسان، ولكنه لا يستطيع التأثير على بيوت النمل.

وهنا لابدّ من الإشارة إلى أن قوة البيت وصلابته، ودقة تصميمه قد تجلّت في مواقف النمل من النبي سليمان عليه السلام حينما خاطبت نملةٌ قومها ﴿يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم لا يحطمنكم سليمانُ وجنودهُ﴾.(النمل ـ *18*) هذا الموقف الذي يؤكد تحصين المملكة، وقد أدركت النملة عندما يكون قومها في الداخل فإنها تأمن معهم من بطش الجيش الجرار، وأن الجيش الجرار الذي يمرّ فوقها لا يؤثر على بيوتها، فلا تخشى من أن تهدم البيوت فوقها. لأنها تعلم جيّداً مدى إمكانية مقاومة البناء الذي تدخله بأمان، وتعيش فيه بغير خوف.

إن أبعاد هذه المملكة التي تكاد تكون مملكةً سحرية، على الرغم من واقعيتها، لا تزال تثير التساؤلات، فكيف اهتدت النملة إلى كل ذلك؟.

قد يجيب أحدنا بأنها الغريزة، لكنّ آخر قد يردّ بأن الغريزة لفظٌ بديلٌ لجهلنا الإنساني بما هو كائن، وما كان، وما سيكون، فالتكنولوجية النملية البدائية التي صممت طراز بنائها العمراني الفريد، وتكيّفت داخل مملكتها مع وسائل العيش برفاهية منقطعة النظير قياساً إلى رفاهية البشر، جديرة بأن تثير في العقل البشري حوافز التفكر والتدبّر، وتدفع صاحبه للبحث الجاد، والاستنباط المجدي للوصول إلى ابتكارات من شأنها أن تخدم البحث العلمي، ثمّ إنها حقيقةٌ علمية، فالمملكة عالم حيّ متوازن، لا يتعطّل، ولا يفسد، ولا يحتاج إلى قطع غيار مستوردة، ولا إلى أعمال متخصّصين في الخارج، كما لا يحتاج إلى عملات صعبة، أو سوق سوداء، وليس فيه وساطات ولا هدر، ولا غش ولا تزوير، ولا رشوة ولا تآمر، ولا اقتتال على منصب، أو تنافس على موقع مسؤولية.

ولكن: هل مملكة النمل هي الوحيدة المتقنة الصنع بين بيوت الحيوان؟ أم أن ثمّة بيوتاً أخرى جيدة الإتقان. محكمة النسج. يرفل فيها الحيوان بالحياة الملائمة؟.

أجل. هناك بيوت النحل التي جعلت الخلية مملكةً كاملة بنظامها العجيب المدهش، وهناك بيوت العنكبوت، التي مثّل لها الخالق بحال من اتخذ من دونه ولياً في الآية الكريمة ﴿مثل الذين اتخذوا من دونه الله أولياء، كمثل العنكبوت اتخذت بيتاً، وإن أوهنَ البيوت لبيتُ العنكبوت لو كانوا يعلمون﴾ .(العنكبوت ـ *41*) وقد كشف العلم الحديث متانة خيوط العنكبوت قياساً إلى مثيلها من خيوط الحرير، فأين هو الوهن ما دامت الخيوط قويةً متناسقة النسج؟.

لقـد ردّت الدراسات (الوهن) في هذا البيت إلى خللٍ في نظام الأسرة العنكبوتية، وليس إلى بيت السكن، لأن العلاقات في هذا البيت متفككة، متقطعة الأواصر والصلات، ووقف الباحثون عند المفردة القرآنية (اتخذت) حيث ألحقت تاء التأنيث بالفعل اتخذ، ممّا يدلّ على أن الأنثى هي التي صنعت البيت، ولـيس الذكـر، وهذا يشير إلى قوة الأنثى وضعف ذكرها، وتلك حقيقة بيولوجية لم تكن معروفة من قـبل.. وقد أثبتت الدراسات تربّع الأنثى على عرش بيتها العنكبوتي، وإحكام سطوتها على من يدخله، حيث تعيش فيه طاغية قاتلة لا يعرف عالمُ الحيوان مثيلاً لها في البطش والإرهاب".

فلمـاذا يقـول جـلّ شأنه: ﴿وإن أوهن البيوت لبيت العنكبوت﴾؟ ولماذا يختم بعبارة "لو كانوا يعلمون"؟ لابدّ أن هناك سراً، والواقع أن هناك سرّاً بيولوجياً كشف العلم عنه فيما كشف لنا مؤخراً، فالحقيقة أن بيت العنكبوت هو أبعد البيوت عن صفة البيت بما يلزم من أمانٍ وسكينة وطمأنينة.

فالعنكبوت الأنثى تقتل ذَكَرها بعد أن يُلقّحها ثمّ تأكله.

ولهـذا ــ يتنبّه الذكر إلى مصيره ــ فيعمد ــ غالباً ــ إلى الفرار بجلده بعد أن يلقّح أنثاه، ولا يحاول أن يضع قدمه في بيتها ثانيةً.

وتغزل أنثى العنكبوت بيتها ليكون فخاً وكميناً ومقتلاً لكل حشرة صغيرة، تفكّر في الاقتراب منه.

وكل من يدخل البيت من زوار وضيوف يُقتل ويُلتهم.

إنه ليس بيتاً إذن، بل مسلخ، ومذبحةٌ يخيّم عليها الخوف والتربّص.

وإنـه لأوهن البيوت، لمن يحاول أن يتخذ منه ملجأ، و"الوهن ــ هنا ــ كلمة عربيةٌ تعبّر عن غايـة الجهد والمشقة والمعاناة، وهذا من شأن من يلجأ لغير الله ليتخذ منه ملاذاً ومعيناً"[1]. وصدق الله، إذ قـرر بـأن ﴿أوهن البيوت لبيت العنكبوت﴾ بيتٌ لا يقوم على الحبّ والتعاون والتفاهم، وإنما هو بيت متفكك واهنٌ يقوم على البطش والفتك والهلاك.

....

وفي الإنسان أيضاً...

يقـول الله تعالى: ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق، وفي أنفسهم حتّى يتبيّن لهم أنه الحق﴾.(فصلت ــ 53) وبالإشـارة إلـى الأنفس، ينبّه القرآن الكريم إلى الأسرار التي يختزنها الجسم الإنساني، والتي سيكتشـفها أهـل العلـم في المستقبل و"سين الاستقبال" في لفظ "نريهم" دليل على ذلك، كما أن لفظ "آياتـنا" يشـير ــ كمـا قال بعضهم ــ إلى "عجائب خلق الله، وجمعت كلمتا "الآفاق والأنفس" علوم الكون وعلوم الطب وفيزيولوجية الجسم البشري".

ومن الآيات التي وقفت عند وظائف أعضاء الجسم، والحكمة من خلقها على هذه الشاكلة، قوله تعـالى: ﴿ألم نجعل لـه عينين، ولساناً وشفتين﴾.(البلد ــ 8 و9) وقد وجد علماء العصر الحديث أن

[1] - القرآن. محاولة لفهم عصري. ص273.

التركيز على العينين، وربطهما باللسان والشفتين، جوهر الحكمة الإلهية، "لأن النظر بعين واحدة يرى منها الإنسان الأشياء في صورة تختلف عمّا يراها عليه في كلتا العينين، والنظر بكلتا العينين يعطي الأشياء تجسيماً وروعةً ووضوحاً لا يحققه النظر بعين واحدة. واشتراك العينين معاً في رؤية الأشياء، يشكّل جهازاً خاصاً، ومهماً في الرؤية، ويوضّح هذه الحقيقة عدم استعمال العينين في آن واحد بالنظر إلى الأشياء بالناظور فإنك ستحرم من كثير من روعة النظر المجسم وهيبة المنظر، وجمال المنظورات، وتناسق أجزائها وألوانها. قال "عينين" ولم يقل "أذنين" لأن الإنسان إذا ما فقد السمع بإحدى أذنيه استطاع أن يسمع بإذنٍ واحدة من دون أن يؤثر ذلك في عملية السمع، أو يحدث خللاً أو اضطراباً، أو تغييراً في سماع الموجات الصوتية، والنبرات والنغمات، وتحسس درجاتها، أو اتجاهاتها، أو أنواعها، أو التلذذ والتمتع بها.

أمّا قوله تعالى: ﴿ولساناً وشفتين﴾ فإن الجهاز الذي يصنع الكلام البشري بقدرة الله ليس اللسان وحده، لأن جهاز صنع الكلام يتركّب من عضوين رئيسيين هما "اللسان والشفتان" لأن الكلام يتكوّن من كلمات، والكلمة تتركّب من حروف، وإن كل حرف يصنعه بقدرة الله، إما اللسان، وإما الشفتان، فإنْ نطقَ الإنسانُ بكلمة (زارَ) تحرّك اللسان وحده، ليصنع هذه الحروف الثلاثة، ويستطيع أن ينطق بها لو كان الناطق لا يملك شفتين. أمّا إذا أراد أن ينطق لفظ (باب) فإن الشفتين وحدهما ستتحرّكان لتصنعا هذه الحروف، من دون أن يشترك اللسان في صناعتها، ويستطيع الناطق أن يتلفّظ بها ولو كان لا يملك لساناً، فجهاز صناعة أصوات الحروف لتشكيل الكلمة، وتركيب الجملة المفيدة بعد ذلك، هما اللسان والشفتان، ولكل منهما وظيفة مستقلة في تركيب أصوات الحروف الخاصة بكل منهما على انفراد، ولا يشترك أحدهما في وظيفة الآخر، أو يتدخل في واجب صاحبه، بل ولا يستطيع أحدهما أن يصنع حرفاً واحداً هو ليس من اختصاصه، فاللسان مجرّداً من الشفتين عاجزٌ عن لفظ كلمة (باب) والشفتان وحدهما من دون اللسان عاجزتان عن لفظ كلمة (زار).. وهكذا فإن الكلمة المركّبة من حروف متنوعة في كلمة (زُبُر) لا يمكن لفظها إلا باشتراك اللسان والشفتين في صناعتهما في آن واحد، وجنباً إلى جنب، وكل منها يؤازر الآخر، فكلام الإنسان الذي يتكوّن من آلاف الكلمات والجمل والسطور، لا يمكن له أن يتمّ إلا إذا اجتمع اللسان والشفتان معاً، وفي آنٍ واحد، لصناعة أصوات حروفها، فيتمتع بروعة اللفظ، ويحسّ بنعمة النطق. أمّا إذا حدث أيّ خلل في عضلات اللسان، أو أعصاب الشفتين، فإن الإنسان يفقد نعمة النطق السليم، والكلام العذب.. كما يفقد روعة الرؤية، ويُحرم من بهجة جمال الطبيعة، لو عجزت إحدى العينين عن الرؤية، وقام الإنسان بالنظر بعين واحدة"[1].

خاتمة:

إن النصّ القرآني حافلٌ باللمحات العلمية التي لا تتعارض معها النظريات العلمية، لكن الحفاوة

---

[1] - عينين ولساناً وشفتين، د. إبراهيم الراوي. مجلة الفيصل، ص58، العدد 197. أيار 1993.

الكبيرة والمبالغة بالعلم البشري لا تقتضي افتعال صلات بين النص القرآني والنظرية العلمية، مهما كانت درجة صحة النظرية، لأن الحقائق لا تفسّر إلا بمثلها من الحقائق المماثلة والمسلّمات الثابتة، ولأن منهج القرآن، ومنطقه وأسلوبه في عرض المشاهد الكونية، هو السرد الموجّه "إلى الناس كافةً، على اختلاف ثقافاتهم أو تفاوت وعيهم، وتعدّد تخصّصاتهم، ولما كانت العبرة والعظة والتسليم بقدرة الله هي الأمور المستهدفة من العرض القرآني، فإن ما يطرحه القرآن في هذا الصدد، لا يعدو أن يكون مشاهدات يومية يُدركها الجميع، ولا تخفي عليهم لمحة الإبداع فيها".

لذلك لا يصحّ رفض المنطق الديني، بل يجب الالتزام به، كما أنّ فرض الرؤية الدينية على الاكتشافات العلمية، وحتى النظرية، هو عمل تلفيقي، يؤول إلى تحديد إمكانية العلم، لإخضاعه لمنطقٍ من خارج نطاق العمل المحدّد الذي يسعى إلى تطوير نتائجه، وأبحاثه من خلال التجربة، فلا مسوّغ لفرض التجربة الدينية على التجربة العلمية أو العكس، لأن أيّ فرض يقلّل من حقيقة تلك التجربة، ومعناها، كما أن القيمة الدينية تتحوّل إلى علاقةٍ لا يمكن فهمها إلا من خلال فرض مفهوم علمي عليها. وهذا غير صحيح.

أمّا "إذا سرنا في الأرض، ونظرنا في الآفاق، وتحقق لنا بعض ما نقصده من الكشوف العلمية، وتوصلنا إلى تأكيد بعض النظريات أو القوانين التي تفسّر، وتحكم مشاهد الطبيعة التي نراها، ونتعامل معها، فإننا نكون قد وصلنا إلى موضع العظة والعبرة، والتفتنا إلى قدرة الله، ودلائل وحدانيته، أمّا أن يلجأ بعضهم إلى تجاوز هذا الهدف.. ومحاولة ردّ هذه المكتشفات إلى القرآن، والادّعاء بأنها قد وردت فيه بكل خباياها وتفاصيلها، فذلك زعمٌ يستحيل القبول به، ويحرم السكوت عنه" شرعاً.

ومن ثمّ "فإن اكتشافنا اللاحق للقوانين التي تحكم هذه الظواهر الكونية لا يضفي شيئاً على مدلولات النص القرآني؛ ذلك لأن العظة في أيّ ظاهرةٍ تتمثّل في وجود الظاهرة ذاتها، وليس في اكتشاف القانون الذي تقوم عليه، وإذا كان ثمّة قيمةٌ وراء اكتشاف القانون العلمي الذي تطّرد على أساس منه العلاقة بين مجموعةٍ من الظواهر، أو تعمل وفقاً له ظاهرةٌ ما. فإنها تكمن في كون هذه الاكتشافات شهادةً مُحدثةً بعظمة العقل البشري وتطوّره، أمّا عظمة خالق الظواهر والقوانين التي تحكمها، فإنها عظمةٌ أزليةٌ كانت قبل وجود هذه الظواهر، وثبتت بوجودها، وقبلها العقل البشري، وسلّم بها منذ بدأ الإنسان يلمس هذه الظواهر، ويتعامل معها، حتى لو لم يُدرك كنهها، أو يفهم القواعد التي تعمل وفقاً لها.

والقرآن الكريم اقتصر على توصيف الظواهر، بينما أحال ما يتعلق بتفسيرها أو تقنينها إلى التدبّر والتعقّل، وما يشبه ذلك من القدرات التي أودعها الله في خلقه البشري، وحسبُ المسلم تمسّكه بهذه القاعدة البسيطة، حتى لا يجهد نفسه في غير نفع، في مطاولة العلم بالقرآن، أو تشويه القرآن بالعلم، أو افتعال التوفيق بين نصوص القرآن الواضحة المباشرة، وبين النظريات العلمية المعقّدة والمتغيّرة"[1].

***

[1] - بدعة تفسير القرآن بالعلم. مرجع سابق. ص103 .

المصادر والمراجع

1 ـ القرآن الكريم. تفسير الجلالين.

2 ـ القرآن. محاولة لفهم عصري، د. مصطفى محمود، دار الشروق ـ بيروت، بلا تاريخ.

3 ـ مجلة الهلال. القاهرة. ديسمبر 1970.

4 ـ مجلة حضارة الإسلام، العدد 6 السنة 14، دمشق، أيلول 1973.

5 ـ مجلة القافلة، العدد 10، المجلد 50، المملكة العربية السعودية. ديسمبر. يناير 2001.

6 ـ مجلة العربي، الكويت، آب 1980.

7 ـ مجلة الفيصل، العدد 197، المملكة العربية السعودية ـ الرياض. أيار 1973.

□□□

الإسلام البريء

أكرم شريم(*)

ملخص البحث:

إنّ تبرئة الإسلام من كل ما ينسب إليه اليوم، وتخليصه من كل الشوائب والتحريفات العالقة به، إنما هو الحل الآلي لتبرئة المسلمين جميعاً من كل ذلك، وهذا ما يجعلنا نبدأ هذا الطريق الطويل إلى الإسلام البريء.

"11 سبتمبر" لم يكن أقوى ضربة توجه للإسلام عبر تاريخه. ولكنها جاءت هذه المرة تستهدف المسلمين أيضاً، فرداً فرداً، ودون أي تمييز. كما تستهدف المسلم حتى لو كان غير ملتزم بواجباته الدينية. جاءت تهمة بالقتل المتعمد وعن سبق الإصرار والترصّد، لكل المسلمين على اختلاف أعراقهم وأوطانهم، رجالاً ونساءً، شباباً وشابات. ولأسباب تتعلق بسيكولوجية" المتهم البريء" أخذ المسلمون في كل مكان يدافعون عن أنفسهم ويدافعون عنهم هذه التهمة الزور. وما وسيلتهم إلى ذلك إلا الدفاع عن الإسلام نفسه و"تبرئته" من كلّ ما يُنسب إليه. حتى صرت تسمع هذا الكلام، ولأول مرة، في النوادي والمقاهي، وحتى في الملاهي الليلية رجالها ونسائها، وموائد القمار والشراب جُناتها وضحاياها. وبدأ الملحد يدافع عن الإسلام بحثاً عن براءة له فيه، ومعه ومثله، قبله وبعده، جمهرة المثقفين والمفكرين، وكذا المسلمات من المرأة العاملة وربّة الأسرة إلى من لا يعرفن الحجاب منهن، إلى امرأة العقل، فلا يجدن فيه جميعاً إلا البراءة والتبرئة لهن وله من هذه الفرية المرسومة! ولقد كان أعداء الإسلام قد اشتهروا أكثر ما اشتهروا بصناعة الإعلام وبخاصة الإعلام الفيزيائي!.

الجميع أصدقاء وأحرار:

ونحن إذ نقف اليوم مع إسلامنا البريء، إنّما لكي نستعرض هذه الأخطاء الفيزيائية التي يقع فيها بعض الأفراد والجماعات، وربما الشعوب والحكومات، في النظر إلى الأشياء عن بعد، وخاصة

(*) كاتب من فلسطين.

المشـاعرية منها، والروحية والمجازية، بحيث يرونها "مكسورة" عن الأصل وما هي بمكسورة. كما فـي التجربة الفيزيائية البسيطة، كمثال، حين ننظر إلى القلم في كأس من الماء مملوء إلى النصف، فـنرى القلم مكسوراً وما هو بمكسور. هذا الخطأ الفيزيائي نؤمن بحدوثه! نعم نؤمن بحدوثه مجرداً عـن الغايـات والعداءات أيضاً، نؤمن بحدوثه، بل وننطلق منه. ونحن إذ نفعل ذلك إنما لأن الذين ينظرون إلى الإسلام عن بعد ليس كلهم أعداء، وكذلك الذين يختلفون فيه فليسوا كلهم مفترين، تماماً كمـا أن النسـبة العظمى من الذين يبحثون عنه هذه الأيام هم حتماً من الحياد فالمسلمون أبرياء لأن الإدانـة غـير موجودة أصلاً حتى تصدر، فلا يزال الجميع أصدقاء لنا كما لا يزال الجميع أحراراً لنا!.

مجتمع النزول:

لقـد كـان مـن الطبيعي أن يحتشد في المجتمع الإسلامي وقت نزول القرآن الكريم كثير من التناقضات السياسية والاجتماعية والدينية، مما جعل ويجعل كثيراً من أعداء الإسلام، بل ومن أبنائه وأصدقائه أيضاً يقعون في جدلية التفسير واختلال المفاهيم، وقد استمر ذلك مع تطور الأزمان وتغير المعانـي فـي كثـير من الكلمات وعدم العودة إلى أصل اللغة الصحيح في التفسير، بحيث تراكمت ادعاءات ودعايات على الإسلام، شر من الكفر فيه أحياناً، ولا أشر من الكفر فيه! إن مجتمع النزول إذن هـو المجتمع الذي انطلقت وتنطلق منه جل أخطاء التفسير، وتطورت وتتطور منه أكثر معايب التفسـير والمفسّرين، عفوية كانت أم عمدية. وذلك لأنه المجتمع الذي تم خلاله الاستقلاب الإسلامي الـذي قامـت عليه الأسس وقام عليه التأسيس. ففي هذا المجتمع كنت تجد الجاهلية داخل الإسلام، والإسلام داخل الجاهلية. وكنت تجد العبودية داخل الإسلام والإسلام داخل العبودية. كنت تجد الرق والجواري والإماء والولدان والغلمان في الإسلام، ويسلمون ويدخل الإسلام في حقوق وحياة كل هذه الأنـواع مـن الخدم والمربيات و"الجراسين" والعبيد، ومن كانوا يسمّون "ملك اليمين"، إثر الحروب حسـب مفهوم الجاهلية. لهذا كان لا بد من تنقية التفسير لهذا العصر كله "مجتمع النزول في عصر النزول" حتى يستوي شرعاً ومنطقاً مع الأسس التي ثبّتت وثبت عليها الإسلام من بعده.

إذن فقـد كان في مجتمع النزول هذا، الذي تداخلت فيه الجاهلية مع الإسلام، أنواع من الخدم، وبعضـهم يـبقى في خدمة أسيادهم طوال حياتهم، ويتابع أبناؤهم الخدمة من بعدهم إلى عشرات بل مـئات مـن السنين. هكذا كانوا يعيشون، هؤلاء أسياد وهؤلاء خدم، وكان هذا موجوداً في العصور الموازيـة لـدى الكثـير مـن الشعوب الأخرى (أمر يشبه الوظائف المتوارثة التي يحرص عليها أصـحابها أيضاً) والسيد لا حق له أن يبيع منهم ولا أن يشتري لأنهم ليسوا عبيداً، ولا يحق لأحد أن يقـول ذلك، وأنت إذا قلت (عبيد) فقد حرر الإسلام كل أنواع العبيد ولا يوجد في الإسلام بعد عصر النزول ولا في كل الشروح والتفاسير الإسلامية ما يشير إلى وجود رجل عبد أو امرأة عبدة، أو أي بـيع تم في ذلك أو أي شراء، أو أي عقد أو شاهد تم في بيع من ذلك أو شراء، فالشرط في العبد أن يكون مملوكاً بعقد ومبلغ وشهود، فهل تم ذلك في الإسلام أو أي أثر لذلك فيه؟!.

أما عن "ملك اليمين" أي الرق[1]، فيقول الشعراوي في مجلده الرابع: "الإسلام قد جاء ومن بين أهدافه أن يصفّي الرق ولم يأت ليجئ بالرق". ولهذا عدد الإسلام مصارف كثيرة وسهلة لعتق الرق، أو مـا كان يسمى "عتق رقبة"، ومنها كفارة يمين فيصير عليك أن تعتق رقبة، أو إفطار في صيام، فيصـير علـيك أن تعـتق رقبة، وظهار رجل في زوجته فبإعتاق رقبة. هؤلاء هم المقصودون في عبارة "وما ملكت أيمانكم" أي الرق إثر الحروب.

وقد انتهى كل ذلك في حينه، وصار هؤلاء يتحولون بعد ذلك إلى مفهوم "الأسرى" في الإسلام. وكلـنا يعـرف حقـوق الأسر في هذا الإسلام! أما عن أنواع الخدم الأخرى، فالإماء أفضلها مكانة وأقربها إلى القلوب وإلى صفة الأم والأمومة. فالإماء: المربيات ومفردها: أمة[2]. وهي المربية التي تعـتكف فـي البيـت وتعـيش فيه لتربي الأبناء تماماً كما أمّهم. ولكننا حين نصف مشاعرها نقول "الأمـوّة" بدل "الأمومة" وذلك بنقص الميم الثانية فقط للتفريق بين الأم الحقيقية والأم المربية. هذا هو كل الفرق بين الأمّين.

هؤلاء هنّ الإماء في الإسلام وفي اللغة العربية الأصلية التي يجب أن نعود إليها وحدها في كل تفسير. فهل يستطيع أحد بعد ذلك أن ينتقص من حقوق هذه الأم المربية ولها كلّ هؤلاء الذين ربّت؟

وننـتقل الآن إلـى كلمة "الخادم" وهي الأصل في كل أنواع الخدم، فالخادم: واحد الخدم، غلاماً كان أو جارية[3] (مختار الصحاح) إذن فالغلمان هم الخدم، وهؤلاء أقرب إلى "الجراسين" في حياتنا المعاصـرة، وتقال للشاب أو الرجل تماماً كما نقول هذه الأيام: "يا ولد" .. "يا واد.." فهو يقوم على الخدمـة طوال حياته. ونقول للأنثى غلامة. إذن فالغلمان إناث وذكور[4]، كما بقية الخدم. وإذا كان الأصل في الخدم "الغلام والغلامة والغلمان": الطيور، وذلك كناية عن السرعة في تأدية الخدمة، كما نقـول في أيامنا هذه: "اذهب مثل الطير" أي "اذهب بسرعة الطير"، فإن الأصل في اللغة في الخادمة "الجارية": السفينة، لأنها تجري على الماء. وكذلك الجارية: الشمس، لأنها تجري في السماء.. وذلك كـناية عـن حـركة الجارية[5] باستمرار في خدمة أهل البيت. أما عن "الولدان"[6] فالمفرد الوليد؛ المولـود والعـبد. والجمع الولائد والولدان. والأنثى من الكلمة نفسها: الوليدة؛ المولودة والعبدة. إذن فـالولدان إنـاث وذكور أيضاً. والولدان والولائد كلمات محترمة في اللغة العربية، فالتوليد: التربية. وأنا ولدتك: أنا ربيتك، والولد: من نفست به فهو ابنك!.

---

(1) تفسير الشعراوي لمؤلفه محمد متولي الشعراوي ــ المجلد الرابع ص(2007).

(2) الأمـة في لغة الجاهلية: المملوكة، كما ورد في القاموس المحيط للفيروز أبادي الصفحة 1655 (ولكن الإسلام ألغى ذلك كما نعلم ــ الكاتب). ونجد في التعريف نفسه من المصدر نفسه أموَتْ ــ كَكَرُمتْ ــ أموّة: صارت أمَة.

(3) مختار الصحاح للإمام الرازي الصفحة (171).

(4) المصدر السابق الصفحة (480).

(5) الجارية: بيّنة الجراية (الجَري) والجريُّ: الوكيل والأجير والضامن ــ القاموس المحيط للفيروز أبادي (ص1667).

(6) المصدر السابق الصفحة 471 (مع حذف كلمة العبد بطبيعة الحال).

أمــا عن مادة "النكاح"[1] في الإسلام فهو الزواج وعلى سنة الله ورسوله، ولا نكاح في الإسلام بــلا زواج، ولا زواج فــي الإسلام من أية فئة من الخدم إلا بعقد وعلى سنة الله ورسوله، لأنه في الأصــل "لا زنــى في الإسلام"، وحين نقول يمكن أن ينكح المسلم إحدى فئات الخدم فإن هذا يعني الــزواج مــن هــذه الخادمة التي قد تكون من الإماء أو الجواري أو من إناث الولدان أو من إناث الغلمــان. ونحن حين نقول: الخدم أو الطلاب أو الوزراء، فهناك حتماً خادمة وطالبة ووزيرة، ولما كــان النكاح: الوطء مع العقد الناكح: ذات زوج، وأنكحها زوجها، والمناكيح: النساء. وفي القاموس العصري[2]، وهو "عربي إنكليزي" والذي عليه أن يبحث عن أي معنى آخر لكلمة "نكاح" أو "زواج" لأنــه يترجم من لغة إلى أخرى، فهو لم يجد أبداً. ونقرأ فيه: نكح المرأة To marry a woman أي تزوجها. والمناكيح women النساء، وفي المورد[3] "عربي إنكليزي" أيضاً نجد "نكاح"، وهي وحدها هــنا، تعني: marriage أي الزواج. هذا هو الإسلام وهذه لغته الأصلية وأحكامه. فلا يعني النكاح مــن امــرأة حــرة[4] أو مــن أية فئة من الخدم إلا الزواج وما كل ذلك إلا ليحصّن الإسلام الأسرة والأبناء، وينتقل بهم إلى فئة السادة جميعاً، تماماً كما هو الحال في المجتمعات في الغرب الأوروبي والأمريكــي، فلا يستطيع أحد أن يصل إلى فئة السادة والحكام والنواب والوزراء والدوقة والشيوخ والعمدات وغيرهم إلا إذا كان خالياً من أية شائبة سلوكية أو مالية أو أخلاقية في أسرته أو أحد أفراد هــذه الأســرة. إنهــا صــفة السادة عبر العصور، هي ما أرادها ويريدها الإسلام لنا في كل زمان ومكان.

أمــا عن "تعدد الزوجات" فمن يعود إلى أحكام التعدد ليصل إلى التعريف "الجامع المانع"[5] في هــذا، فسيجد بأن الزواج فوق امرأة وهي لا تزال تملك جاهزيتها الكاملة كزوجة أقرب ما يكون من ارتكــاب الإثــم، لأن التعدد الغاية منه في الأصل عدم طلاق المرأة التي تفقد جاهزيتها كزوجة لكي تــبقى فــي الحمايــة والــرعاية هي ومن معها من الأولاد في كنف أبيهم. وهذا مشابه لما ورد في اللاهوت المسيحي من أن المرأة لا يجوز طلاقها إلا إذا فقدت جاهزيتها كزوجة (مجنونة أو مريضة بمــرض عضال أو تبول تحتها... الخ) أما في الإسلام الذي جاء "بعد المسيحية" فقد أجاز التعدد لكي لا يتم طلاق هذه المرأة، أما من يريد أن يعدد لغير ذلك، فله ما يريد، ولكن عليه أولاً إتمام التعريف الجامع "المانع"، والنجوة من ارتكاب الإثم في حال الجور المؤكد الحدوث.

وأما عن أسباب التعدد فقد جاءت في زمان احتاج إليها واحتاجت إليه ولا ينقصنا هذه الأيام سوى الإفساح في هوامش الاجتهاد الإسلامي حتى تستقر هذه الأسباب أخيراً في ماضي الإسلام المحترم!.

---

(1) النكاح: الوطء مع العقد المصدر السابق الصفحة 367.

(2) قاموس الياس العصري الصفحة 732.

(3) المورد لروحي البعلبكي الصفحة 1190.

(4) لم يعد من الضروري استخدام كلمة (حرة) في الإسلام لأن النساء كلهن أصبحن حرائر. فالصحيح إذن أن توصف المرأة بما هي عليه، فيقال: زوجة ــ ابنة ــ مربية ــ خادمة... الخ

(5) التعريف الصحيح لا يكون إلا جامعاً مانعاً.

المسلم والضريبة:

يقولـون لك إن المسلم لا يحب أن يدفع الضريبة المستحقة عليه، إذ تجد أنه يتردد في الدفع أو يتثاقل. إننا إذا أردنا أن نتحدث عن الضرائب التي يدفعها المسلم، وماذا يدفع المسلم، سنجد أنه يدفع الضـرائب المطلوبة للدولة، تماماً كما يدفعها غيره، وهو إن تردد في دفعها أو تثاقل، فلأنه يدفع في الوقـت نفسـه ضـرائب أخرى في هذه الحياة لا يدفعها أحد غيره (الزكاة وغيرها)، إنها الضرائب الدينية التي يفرضها عليه الإسلام دينه والكتاب المبين. وهذه الضرائب دينية في المقام الأول وليست دنيوية. وهي أيضاً تحسب بدقة، ومن خلال نسب محددة في ماله، ولا يستطيع منها فكاكاً.

إن المسـلم إذن يدفـع نوعيـن من الضرائب لجهتين مختلفتين، وكأنه يعيش في ظل حكومتين ولـيس حكومـة واحـدة. وهـذا يشمل المسلمين في كل أصقاع الأرض. أما إخواننا في المسيحية والشـرائع والتعاليم الدينية الأخرى فهم لا يدفعون إلا عندما يرغبون، فلا أمر ولا نسب محددة ولا ديمومـة. إن المسلم هو الإنسان الوحيد في هذا العالم الذي يدفع الضريبة الواحدة مرتين. فهل سمع أحد منكم شكواه من ذلك في أي مكان في الأرض؟!.

وللأنثى أكثر من الذكر في الإسلام:

تجـري رعاية المرأة في الإسلام من المهد إلى اللحد. وبيت أبيها حق لها صغيرة وكبيرة سواء بقيـت أو ذهبت وحتى آخر العمر. وإذا تزوجت فتجري رعايتها وحمايتها حتى آخر عمرها. ومال الزوجة في الإسلام مال ممتاز لا حق للزوج أو الأب فيه، إلا إذا شاءت. كما لا حق للولد فيه إلا إذا شـاءت. وبيـت زوجهـا لها وبيتها ليس لزوجها إلا إذا شاءت. هذا فضلاً عن مسؤولية الرجل في الإنفـاق وانـتفاء هذه المسؤولية عن الزوجة شرعاً، إلا إذا أرادت. وإذا قمنا بعملية حساب تقديرية بسـيطة فـي النهاية وجدنا أن ما يتبقى للأنثى في الإسلام أكثر من الذكر، لأنها لا تنفق شيئاً طوال حياتها، هذا فضلاً عن أن ما لها يتمتع بالحماية الشرعية برتبة امتياز!.

عقوبة القتل في الإسلام:

لا توجـد عقوبـة بالقتل في الإسلام بدون قاض شرعي، ولا يجوز القتل في الإسلام دون حكم شـرعي يعتمد عليه القاضي. وكل عقوبة بالقتل دون أدلة وشهود ترد ولا يحكم فيها القاضي. فما لم تكن هناك الأدلة والشهود إضافةً إلى الحكم الشرعي فلا عقوبة بالقتل في الإسلام. وكل عقوبة بالقتل فـي الإسلام دون ذلك جريمة كاملة يعاقب عليها الشرع والقانون. وحتى عقوبة الضالين والمنافقين الذين ورد ذكرهم في سورة "النساء"[1] فشرط القتل شرطان: الأول ما ورد سابقاً من موضوع وجود الأدلة والشهود والقاضي، الثاني: أن يكون المتهم في الأصل "مسلماً" وضلّ أو نافق. لأن هذا الأمر سـيدعو كـل مـن معه من المسلمين للضلال عن الإسلام أي الخروج عن دين الله وينتهي دين الله

[1] سورة النساء ـ الآية 89.

﴿ودّوا لــو تكفرون كما كفروا فتكونون سواء فلا تتخذوا منهم أولياء حتى يهاجروا في سبيل الله فإن تولوا فخذوهم..﴾ أي أن التنفيذ لا يكون في غفلة منهم، ولا يكون إلا بعد أن تأخذوهم، ولا يكون إلا فــي المكــان نفسه (حيث وجدتموهم) ومرة أخرى (حيث ثقفتموهم) أي حيث كانوا يدعون للضلال والنفاق، والغاية كي لا يخرج عن دين الله من المسلمين في ذلك المكان قوم آخرون.

لباس المسلم:

لا يوجــد فــي الإســلام لباس محدد للمسلم ولا شكل محدد ولا نوع من التصرف في لباسه أو شــكله ثابــت أو مفروض. وإن ما تراه إنما هو لباس البيئة، وشكل البيئة وحسب درجة تطور هذا المجتمع وموقفه من لباسه الوطني. والإسلام غير مسؤول عن لباس البيئة أو الطرق الدينية. وما قد يجــره ذلــك مــن مــناظر وأحوال وكلمة "الجيوب" المذكورة في الآية ﴿وليضربن بخمرهنّ على جيوبهــنّ﴾[1] تعنــي جــيوب الجسد وليس جيوب الملابس[2]، أي ما يمكن أن يغري ويفتن، فهذا ما يُغطى ويستر. فقد كانت المرأة المسلمة تستقبل الرجال باشة مرحبة في الدارة أو الدار. أما ما حدث بعــد ذلك وخاصة في الدولة العثمانية، والطرق الدينية من البدع، وما أكثرها في الإسلام. فهذا أمر يرد إلى أصحابه وكفى! ونضرب مثلاً هنا المرأة العثمانية أيام الأغوات والباشوات، فهي إذا أرادت أن تخــرج إلى الطريق، فإن عليها أن ترتدي الأسود كاملاً، وتركب في عربة مغلقة بالأسود كاملاً، ويــتقدمها عدد من الحرس يحملون الكرابيج لإبعاد الرجال والشباب من الطرقات بواسطة الضرب والصراخ بدعوى أن هذه العربة فيها ــ حرمة ــ تريد أن تمر!

وأخيراً:

لقد كانت الخطة حين ظهر الإسلام: "دع المسلمين ينظرون إلى الأمام" ثم صارت فيما بعد "دع المســلمين يــنظرون إلــى الوراء". فيكتفون بسير السلف الصالح ويزيدون أو ينقصون في الأخبار والأحــداث مثل كثرة الزواج للشخصيات الكبيرة في الإسلام، والإسراف والبذخ، أو الجور والفساد. وكــل هــذا يــردّ إلى أصحابه أيضاً. وما أكثرهم في التآريخ الدينية. فإذا أردت أن تتحدث عن أمر معيــن صغير أو كبير، فما عليك إلا أن تبحث عنه نفسه وتتحدث عما فيه ذاته. فما دخلك بعشرات الباحثيــن، ومــئات الطرق في البحث، فإن أردت أن ترى شيئاً فعليك أن تفتح عينيك وترى، لا أن تغمضهما وتسأل الآخرين!.

•••

[1] سورة النور الآية رقم (31).
[2] الجيــب (في أصل اللغة): مدخل في الأرض (أو شق أو منحنى). والمُجَيَّبُ: المُقوَّرُ: في لسان العرب لابن منظور الصفحة 433. (ثم جرى استخدامها للملابس.

فهرس المراجع والمصادر

1 ـ تفسير الشعراوي تأليف محمد متولي الشعراوي مراجعة أحمد عمر هاشم نائب رئيس جامعة الأزهر، المجلد الرابع، القاهرة: أخبار اليوم، قطاع الثقافة.

2 ـ القاموس المحيط للعلامة اللغوي مجد الدين بن يعقوب الفيروز أبادي ـ الجزء الثاني ـ أعده وقدم له محمد عبد الرحمن المرعشلي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ومؤسسة التاريخ العربي، 1997م.

3 ـ قاموس الياس العصري: عربي إنكليزي / تأليف الياس أنطون الياس وادوارد الياس، بيروت: دار الجيل، 1986م.

4 ـ لسان العرب ـ الجزء الثاني ـ للإمام العلامة ابن منظور ـ الطبعة الأولى، راجعه أمين عبد الوهاب ومحمد العبيدي، بيروت: دار إحياء التراث ومؤسسة التاريخ العربي، 1996م.

5 ـ مختار الصحاح للشيخ الإمام محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، دمشق: طباعة مكتبة النوري.

6 ـ المورد ـ عربي إنكليزي ـ للدكتور روحي البعلبكي ـ الطبعة الثالثة عشرة، بيروت: دار العلم للملايين، 2000م.

□□□

الدّامِغَة (1)

قصيدةُ الحسن بن أحمد الهَمْدانيَ (ت 334 هـ(2))
المُجابُ بها الكُمَيْت بن زيد الأسَدِيَ (ت 126 هـ)

«عدتّها ستمئة بيت وبيتان»

قرأها وحقّقها مقبل التّام عامر الأحمديّ

تعدُّ الدّامغـة أتمّ المُطوّلات التي انتهت إلينا من تَركَة شعراء هذا اللّسان العربيّ، ولـيس تمامهـا هو مبعث أهمّيّتها فحسب، بل احتواؤها على إشارات عظيمة الخَطَـر، وتَخصُّـرُها نُـتَفًا من القصائد التي قيلت قبلها، كقصيدة الكميت الأسَدي، ودعبل الخزاعـيّ، والأعـور الكلبيّ، هاتيك القصائد التي أمدّت أدبنا برافد غزير العيون، مستمرّ الجريان، ثمّ حُجبت عنّا فيما حُجب من ذخائرَ نفيسة، وأعلاقٍ عزيزة، فلم ينته إلينا منها إلاّ الـنزر اليسير، وقد سلّتْ هذه القصيدة من مخطوطين هالكين لشرح الدّامغة، شيئًا بمطبوعٍ مطمـوس، وقرنـت قـراءةً هـي أقرب ما تكون إلى الصّواب، ثمّ صُدِّرتْ بترجمةٍ يسيرةٍ لصاحبها، مع التّنبيه على علمه وفضله وتآليفه .

---

(1) - الدَّمْـغ: القَهْر، والغلبة والأخذ من فوق كما يَدْمَغُ الحَقُّ الباطلَ، قال تعالى:﴿ بَلْ نَقْذِفُ بالحقّ على الباطل فيدْمَغُه ﴾ [الأنبياء : 18] . وسُـمّيت قصيدة الهَمْداني بالدّامغة؛ لأنّه دَمَغ بها الكميت وغلبه، وأفحمه بحجاجٍ قويّ، ولقوله فيها (البيتان: 63، 64):

وذامِغَـــةٍ كَمِـــثْلِ الفِهْـــرِ تَهْـــوِي ... عَـــلى يَـــيْضٍ فَتَـــتْرُكُهُ طَحِيْـــنا

تَـــرُدُّ الطّـــولَ للأَسَـــدِيِّ عَرْضًـــا ... وتَقْلِـــبُ مِـــنْهُ أَظْهُـــرَهُ بُطونـــا

(2) نصّ على ذلك صاعد بن الحسن الأندلسيّ، قاضي طُلَيطلة، في كتابه (طبقات الأمم)، فقال :« وجدت بخطّ أمير الأندلس الحَكَم بن المستنصر بالله بن النّاصر عبد الرّحمن الأمويّ أنّ أبا محمّد الهَمْدانيّ توفي بسجن صنعاء في سنة أربع وثلاثين وثلثمئة» . غير أن ثَمّـة قرائن تدل على أن وفاته كانت في غير سجن صنعاء، وآياتٌ أخرى تدلّ على تأخر وفاته إلى ما بعد 344 هـ، وقد بسط القول في ذلك الشّيخ حَمَد الجاسر في مقدّمته القَشيبة لصفة جزيرة العرب: 6 ـ 36، فأغنى عن ذكره هنها، غير أنّك إن شئت الانتفاع، والنّظر في أفانين من العلم عظيمة الجنى، وآنسْتَ رُشْدًا في نُصْح ناصحٍ، فعليك بقراءتها .

أ. ترجمته :

هو أبو محمّد الحسن بن أحمد بن يعقوب بن يوسف بن داود بن سليمان الهَمْدانيّ، المعروف بلسان اليمن، وبالنّسّابة، وبابن الحائك، وبابن الدُّمَيْنة . شاعرٌ يماني، عبّاسيّ مُفْلقٌ فحل، محسنٌ في تصريف القوافي، قابضٌ بنواصيها ، وأديبٌ فطنٌ بتوليد المعاني، مولعٌ بابتكارها، ولُغَويٌّ مُتَبَحِّرٌ في لسانه، ونَحْويٌّ حَذِقٌ بأنحاء العربيّة، ونَسّابةٌ لم يبلغْ شأوه غيرُهُ، عليه كان المعوّل في أنساب الحميَرِيِّين، وفيلسوفٌ ممنوحٌ علمَ الفلسفة، مُهَيّأ طَبْعُهُ للعناية به، وجُغرافيٌّ مُنَقِّبٌ بَحّاثة، وأثريٌّ فكّ طلاسم الخطّ المُسْنَد، وأنطق حروفه، وأحيا لسان حمير ــ عصره ــ حياةً طيِّبة، ومُنَجِّم بارعٌ، « لو قال قائل: إنّه لم تُخرجِ اليمن مثله لم يزل؛ لأنّ المُنَجِّم من أهلها لا حظّ له في الطبّ، والطبيبَ لا يَدَ له في الفقه، والفقيهَ لا يَدَ له في علم العربيّة، وأيّامِ العرب وأنسابها وأشعارها، وهو قد جمع هذه الأنواعَ كلّها، وزاد عليها [3] ».

لُقِّب بابن الحائك لحَوْكه الشّعر، إذْ كان سليلَ أسرةٍ توارثتْ حَوْكَ القوافي وتَنْقِيفَها، ولجدّه سليمان بن عمرو المعروف بذي الدُّمَيْنة الشّاعر، أبياتٌ في الحكمة مُستجادةٌ مُسْتَحْسَنة، تَغَصُّ بالمعاني الشّريفة، منها [4] :

إذا المَرْءُ لم يَسْتُرْ عنِ الذّمِّ عِرْضَهُ ... بِبُلْغَةِ ضَيْفٍ أو بِحاجَةِ قاصِدِ

فما الناسُ إلاّ مُظْهِرٌ لِعُيُوبِه ... وداعٍ إليه مِنْ عَدُوٍّ وحاسِدِ

وما المَرْءُ مَحْمُودًا على ذي قَرابَةٍ ... كَفاهُ مُهِمًّا دونَ نَفْعِ الأَباعِدِ

ومَنْ لا يُواتيهِ على الجُودِ وَجْدُهُ ... فإنّ جَميلَ القَوْلِ إحْدَى المَحامِدِ

ب. تآليفه :

ــ الإكليل، وهو أنْبَهُ تآليفه وأظهرها، وأكثرها فُشُوًّا في الآفاق، يقع في عشرة أجزاء:

الأول : في المبتدأ وأصول أنساب العرب والعجم، ونسب ولد حِمْير . والثّاني: في نسب ولد الهميسع بن حِمْير . والثّالث: في فضائل قحطان . والرّابع: في السّيرة القديمة، من عهد يَعْرُب بن قحطان إلى عهد أبي كَرِب أسعد الكامل . والخامس: في السّيرة الوسطى، من عهد أبي كرب إلى عهد ذي نواس . والسّادس: في السّيرة الأخيرة، من عهد ذي نواس إلى عهد الإسلام . والسّابع: في التّنبيه على الأخبار الباطلة والحكايات المستحيلة . والثّامن: في مَحافد اليمن ومَساندها ودَفائنها

[3] إنباه الرواة على أنباه النحاة: 279/1 .

[4] الإكليل: 166/10-167، وهي طبعة مسلوخة عن التي حققها محب الدين الخطيب، لم يذكر عليها اسمه.

وقصورها، ومراثي حمير والقبوريّات . والتّاسع: في أمثال حِمْير وحِكَمِها باللّسان الحِمْيريّ . والعاشر: في معارف هَمْدان وأنسابها وعيون أخبارها .

انتهى إلينا منها أربعة أجزاء: الأوّلان، نُشرا نشرات عدّة، شُحِنَتْ بالتّصحيف حتّى مُشاشها، ونَخَرَ داء التّحريف جسمها، فلا يُركَن إلى واحدةٍ منها، والثّامن، أصابه ما أصاب أخويه الأوّلين من المَسْخ والأذى إلاّ قليلا، أمّا العاشر فقد نهضَ له العلاّمة محبّ الدّين الخطيب، فقرأه وصنع فهارسه، وسَدَّ ثُلَمَه، وأماط عن أصله كثيرًا من أسقامه، حتّى خرج، وهو من الحُسْن، البدر في تمامه، غير أنّ هذا الجزء انتكس، وانفرط عقده ، وهوى على رأسه، بعد أن نشره بعضُهم نشرةً أخرى مَطْموسة، كُتب لها من الانتشار – لسوء الطّالع – ما حَجَب قُرْصَ محبّ الدّين عن النّار ، وعلْمَه عن الأخيار .

- **صفة جزيرة العرب** : يعدّ هذا الأثر الجليل من أقدم آثار السّلف في البلدان والمواضع الّتي انتهت إلينا وأنفسها، وعليه كان مُعَوّل البكريّ وياقوت في معجميهما (معجم ما استُعْجَم ومعجم البلدان)، كما يُعدّ مُصنّفه رائدًا في البحث والتّنقيب، إذ رَصَد ما رصد عن رؤية ومشاهدة وعظيم معرفة، ولاسيّما ما يخصّ جنوب الجزيرة . نشر هذا الأثر العزيز، في جزأين (أولهما دراسة، وثانيها تحقيق) ديفيد مولر سنة 1884، نشرة مقبولة من مثله في مثل أوانه، ثمّ تعاورته الأيدي بعده، وتبارت أناملها في إفساده، حتّى عَزّ صَوابه، وصار فيه التّخليط أكثر من رمل يَبْرين ونهر فلسطين .
- **سرائر الحكمة**، انتهى إلينا منه المقالة العاشرة، وقد نُشر نشرةً يُرْغب عن مثلها .
- **الجوهرتان العتيقتان المائعتان البيضاء والصّفراء**، يُعَدّ هذا العِلْق النّادر من أوفى ما انتهى إلينا في علم التّعدين، حقّقه علاّمة الجزيرة الشيخ حَمَد الجاسر – رَوّح الله روحه، وطيّب ثراه – وأخرجه إلى النّاس في حُلّةٍ قَشيبةٍ، هي دُرّة تاجها، وصاحبة معراجها، وكان قد نُشر قبلُ في زِيٍّ مُهَلْهَل، وحَشْوٍ مُبْتَل، فبدا للنّاظر رثّ الهيئة، وللخابر قبيح المَخْبَر .
- **شرح القصيدة الدّامغة**، تنازع هذا الشرحَ – الّذي يَعجُّ بالأخبار الطّريفة، والأشعار العزيزة النادرة، الّتي لا يُدرك كثيرٌ منها في غيره – الهَمْدانيُّ، ومحمّدٌ ابنُه، فذهب محمّد بن نَشْوان الحِمْيريّ والقِفْطيّ إلى مُناصَرة ابنه، في حين يصرخ العلم المبثوث في تضاعيف هذا الشّرح بنسبته إلى أبيه، يُؤَيّد ذلك كثيرٌ من القرائن والأحداث الّتي عُلمت نسبتها إلى الهَمْدانيّ الأب من آثاره الأخرى . نُشر هذا الشّرح بعُجَره وبُجَره، نشرةً يتيمةً، جنى صاحبها بها على ذخيرة من ذخائر الهَمْدانيّ ونفائسه .

وممّا لم ينته إلينا من كُتُبه حتّى السّاعة: (الإبل، وأخبار الأوفياء، وأسماء الشهور والأيّام، والإكليل 3، 4، 5، 6، 7، 9، والأنساب، والأيّام، والحرث والحيلة، وديوان شعره، والزّيج، وسرائر الحكمة ما عدا المقالة العاشرة، والسّير والأخبار، والطّالع والمطارح، والقُوى في الطّب، والمسالك والممالك، ومفاخر اليمن، واليَعْسوب)، عَجّل الله ظهورها .

شعره :

كان الرّجل غزير الشّعر شريفه، غير أنّ العوادي عدَتْ على شعره، فلم ينجُ منه إلاّ نزرُه، جاءنا مفرّقًا شذَر مذَر في ثنايا ما بقي من كتبه، ما خلا قصيدته الدّامغة، التي انتهت إلينا في ستمئة بيت وبيتين، يُركن إلى تمامها . وقد بلغت أشعار الرّجل من الشّهرة في عصره ما حمل ابنَ خالويه بعد وفاة الهَمْدانيّ على أن يرتحل في طلبها من العراق إلى اليمن، وفي ذلك يقول القفطيّ : « ولمّا دخل الحسين بن خالويه الهَمْدانيّ النّحويّ إلى اليمن، وأقام بها بذمار جمع ديوان شعره وعرّبه وأعربه . وهذا الدّيوان بهذا الشّرح والإعراب موجود عند علماء اليمن، وهم به بُخلاء. وشعره يشتمل في الأكثر على المقاصد الحَسَنة، والمعاني الجزْلة الألفاظ، والتّشبيهات المصيبة الأغراض، والنّعوت اللاّصقة بالأعراض، والتّحريض المحرّك للهمَم المراض، والأمثال المضروبة، والإشارات المحْجوبة والتّصرّف في الفنون العجيبة» [5].

وقد كان الهَمْدانيّ بصيرًا بنقد الشّعر أيّ بصر، وناظرًا فيه أيّ نظر، يدلّ على ذلك ما جاء في شرحه البيت 560 من الدّامغة، حين ذكر الخليل بن أحمد الفراهيديّ، ووصف شعره بالضّعف، فقال: « صاحب العَرُوض الّذي علّمَ به الصّبْيان قَولَ الشّعْر، ولكنّ شعْرَه ضعيفٌ لا نَفَسَ له؛ لأنّه كلامٌ مُرتّبٌ، وليس الشّعْرُ إلاّ ما دَسَع بَيْتَه طَبْعٌ، فخرَجَ البيتُ على كَماله مثلَ السّهْم المارِق مِنَ الرّمْيَة » .

قصيدته الدّامغة :

لهذه القصيدة مخطوط يتيم انتهى إلينا عاريًا عن الشّرح في تسعين وخمسمئة بيت بذيل الجزء الثّاني من الإكليل [6] ، فُرِغ من نساخته سنة 826هـ ، غير أنّ لشرحها مخطوطتين أُختين تالفتين، تمّت نساخة كُبراهما سنة 623 هـ، وهي الآن تهجع ـ على علاّتها ـ في مخبئها بدار الكتب المصريّة، بالقاهرة، تحت رقم (ح/28315)، في حين تمّت نساخة صُغرى الأختين سنة 626 هـ، وهي الأوانَ مصوّرة في معهد المخطوطات العربيّة تحت رقم (2102)، وعليها كان مُعوّلنا في قراءة هذه القصيدة وتَقْذيتها ، على وقوفنا على مصوّرتين لثنْتَيْهما .

ملاحيظ لا بُدّ من الوقوف عليها قُبيل النّظر في متن هذه القصيدة الخَبيئة :

ألفَ النّاظر في القصائد المُطوّلات، ذوات المئين من الأبيات، أن يرى ضعفًا يدبّ في أوصالها، وهَلْهَلة في قوافيها، وتكرارًا في مبناها ومعناها، وضيقًا يتفشّى في ثناياها تكاد تتقطّع حَرَجًا له أنفاس الشّعراء، كأنّما يصّعّدون في السّماء، إلاّ من كانت له شفاعة من طَبْعٍ فُطر عليه، وغزارةٍ من قواف

[5] إنباه الرّواة على أنباه النّحاة: 279/1 .

[6] انظر الإكليل : 2/ 405 ـ 406، وذكر الأكوع في نشرته هذه، أنه رآها وأحصاها عدًدا، وذَهل ـ وهذه شرعته في التحقيق ـ عن ذكر رقم المخطوط.

ومعانِ رُزْقِها، وقد كان الهَمْدانيّ في مطوّلته هذه ، ذاك الرّجل، إذ يَحار المرء ـــ وهو يسرّح طَرْفَه فيها ـــ في قوّة إحكامها، وحُسْنِ سَبْكِها، وفخامة لفظها، فلله أنت، يا أبا محمّد !

وقَـد قُرِئــتْ هــذه المُطوّلــة مرّاتٍ عدّة، وكلمّا ظنّ قارئها أنّه انتهى من قراءتها القراءة التي يرتضيها، ويطمئنّ بها طمأنينة تدفعه إلى إخراجها، تردّد وعلَتْه الرّقْبة، وما زالت هذه حاله وحالها، حتى قُرِئت تامّةً على د . محمد شفيق البيطار، ذي البَصَرِ والبصيرة النّافذين، حينئذٍ رضيت النّفس، وانقشعت عنها سحائب رَيْبِها .

غــير أنّ ثمّــة ألفاظًا لا يشعر القارئ ببرد اليقين حين يقرؤها، ولا يَلَذُّ به، لذا لا بُدَّ من التّنبيه عليها، يَنضاف إلى ذلك سَرْد الضّرائر التي وقع فيها الهَمْدانيّ :

أمّــا الألفاظ التي بدت عصيّة الفهم أو الرسمّ، فهي : «يُصالي» وردت في البيت 535، ولعلّها مــن الألفــاظ التي غفلت عنها معجمات العربيّة، فهي عِلاوةً على مجيئها هنا جاءت غيرما مرّة في الإكليل وصفة جزيرة العرب، ممّا ينمّ على أصالتها وفصاحتها . و«الأثْفاة» وردت في البيت 137، وهــي غير مأنوسة، كما لم تُصنَبْ في معجمات العربيّة الموقوف عليها، ولا يُطمأن إلى أنّها مُنقلبة عــن أُثْفِيَة أو أُثْفِيَة . و«نَهمونا»، وردت في البيت 290، ولا يستقيم الوزن بهذا الرسم، لذا زِيْدَ فيها ميمٌ آخر ـــ على أنّ الفعل مضعّف ، وقد فكّ التّضعيف للضّرورة ـــ وثمّة وجهٌ آخر لقراءتها بزيادة تــاء فــي أوّل الفعل، والأوّل أوجه. وصُدِّر البيت 558 بقول الهَمْدانيّ: «ومنّا راويو خبر البرايا»، والوجــه «راوو خــبر الــبرايا»، وبه يختلّ الوزن. وصُدِّر البيت 578 بقوله :« وما كجوادنا فيكم جــوادا»، ولــم أدرِ مــا وجه نصب«جوادًا» والوجه فيه الرّفع. وجاء في البيت 583 تمييز المئتين جمعًــا، والإفــراد فيه الوجه. وجاءت آخر لفظة في صدر البيت 598 مطموسة، سوى حرف أشبه الكــاف، فرُسِمت «كذْب»، وهذا الرسم يوافق المعنى وفيه ضعف، غير أنّ لفظة «شكٌّ» مكانه ألْيَط، وإنْ لم يُعِنْ عليها الوَشْم المتبقي في الكلمة الدّارسة .

وأمّا الضّرائر التي وقع فيها الهَمْدانيّ فهي :

أ ـــ جزم الفعل بلا جازم، ورد ذلك في البيت 323 «تقتلوه» .

ب ـــ عدم جزم الفعل المسبوق بحرف جزم، ورد ذلك في البيت 589 «نحصي».

ج ـــ مــنع الاسم المصروف من الصرف، تكرّرت هذه الضّرورة في الدّامغة تسع مرّات، ولم يحمــد علــيها، ويعدّ مَنْعُ الاسم المصروف من الصّرف، من أقبح الضّرائر، لأنّ الشّاعر إنّمــا يخرج بها من الأصل في الأسماء، وهو أن تكون مصروفةً، إلى الفرع وهو منْعها من الصّرف، وقد منَع ذلك أكثر البصريّين، إلا أنّ وروده في أشعار العرب يُرجّح جوازه فــي ضــرورة الشّــعر، وقــد وردت هذه الضرورة في سبعة أسماء، هي: عابس: 82، وحراء: 159، وعامر: 415، 552، 569، وظالم: 490، وياسر: 513، ومسهر: 564، وبحدل: 580.

الدّامِغَة

1 ألا يَا دارُ لَولاَ تَنْطِقِينَا — فَإنَّا سَائِلُونَ ومُخْبِرُونَا
2 بِمَا قَدْ غَالَنَا مِنْ بَعْدِ هِنْدٍ — ومَاذَا مِنْ هَوَاهَا قَدْ لَقِينَا
3 فَضِفْنَاكِ الغَدَاةَ لتُنْبِئِينَا — بِهَا أيْنَ انْتَوَتْ نَبَأً يَقِينَا؟
4 وعَنْكِ، فَقَدْ نَرَاكِ بَلِيتِ حَتَّى — لشِدْتِ، مِنَ التَّغَيُّرِ، تُنْكِرِينَا
5 أمِنْ فَقْدِ القَطِينِ لَبِسْتِ هَذا — فَلاَ فَقَدَتْ مَرَابِعُكِ القَطِينَا
6 أمِ الأرْوَاحُ جَرَّتْ فَضْلَ ذَيْلٍ — عَنَى الآيَاتِ مِنْكِ فَقَدْ بَلِينَا
7 بِكُلِّ غَمَامَةٍ سَجَمَتْ عَلَيْهَا — تَرَبَّعُ بَعْدَ إرْزَامٍ حَنِينَا
8 فَأبْقَتْ مِنْكِ آيَكِ مِثْلَ سَطْرٍ — عَلَى مَدْفُونِ رَقٍّ لَنْ يَبِينَا
9 فَخلَّتْ دَوادِيَ الوِلْدَانِ هَاءً — إلَى أُخْرَى، وخِلْتُ النُّؤْيَ نُونَا
10 إلَى شَعْثِ الذَّوائِبِ ذِي غِلالٍ — يَبِيتُ النَّاظِرِينَ لَهُ شُجُونَا
11 وسُفْعٍ عَارِيَاتٍ حَوْلَ هَابٍ — شَكَوْنَ القَرَّ إنْ لَمْ يَصْطَلِينَا
12 تَرَى أقْفَاءَهَا بِيضًا وحُمْرًا — وأوْجُهَهَا لِمَا صُلِّيْنَ جُونَا
13 وبَدَّلَكِ الزَّمَانُ بِمِثْلِ هِنْدٍ — بِطُولِ العَهْدِ أطْلاءً وعِينَا
14 وإلاَّ تَرْجِعِنْ لَنَا جَوَابًا — فَإنَّا بِالجَوَابِ لَعَارِفُونَا
15 كَأنِّي بِالحُمُولِ وقَدْ تَرَامَتْ — بِأمْثَالِ النِّعَاجِ وقَدْ حُدِينَا
16 وقَدْ جَعَلُوا مُطَارِ لَهَا شِمَالاً — كَمَا جَعَلُوا لَهَا حَضَنًا يَمِينَا
17 فَخَلَّيْنَ، وقَدْ زَهَاهَا الآلُ، نَخْلاً — بِمَسْلَكِهَا دَوالِحَ أوْ سَفِينَا
18 فَأضْحَتْ مِنْ زُبَالَةَ بَيْنَ قَوْمٍ — إلَى عَلْيَا خُزَيْمَةَ يَعْتَزُونَا
19 وظَنَّ قَبِيلُهَا أسْيَافَ قَوْمِي — يَهَبْنَ الخِنْدِفِيِّينَ إذَا انْتُضِينَا

20 لَقَدْ جَهِلُوا جَهَالَةَ غَيْرِ سُوْءٍ ... بِسِفْرٍ عَاشَ يَحْمِلُهُ سِنِيْنَا

21 لَقَدْ جُعِلُوا طَعَامَ سُيُوفِ قَوْمِي ... فَمَا بِسِوَى أُولَئِكَ يَغْتَذِيْنَا

22 كَمَا الجِرْذَانُ للسِّنَّورِ طُعْمٌ ... ولَيْسَ بِهَائِبٍ مِنْهَا مِئِيْنَا

23 كَمَا جُعِلَتْ دِمَاؤُهُمْ شَرَابًا ... لَهُنَّ بِكُلِّ أَرْضٍ مَا ظَمِيْنَا

24 فَلَو يَنْطِقْنَ قُلْنَ: لَقَدْ شَبِعْنَا ... بِلَحْمِ الخِنْدِفِيْنَ كَمَا رَوِيْنَا

25 وأَضْحَكْنَا السِّبَاعَ بِمُقْعَصِيْهَا ... وأَبْكَيْنَا بِهَا مِنْهَا العُيُونَا

26 فَصَارَ البَأْسُ بَيْنَهُمُ رَدِيْدًا ... لِعُدْمِهِمُ مِنَ الخَلْقِ القَرِيْنَا

27 كَأَكْلِ النَّارِ مِنْهَا النَّفْسَ، أَنْ لَمْ ... تَجِدْ حَطَبًا، وبَعْضَ المُوقِدِيْنَا

28 إِذَا لَمْ يَسْكُنِ الغَبْرَاءَ خَلْقٌ ... مِنَ الثَّقَلَيْنِ ـ عِلْمِيْ ـ مَا بَقِيْنَا

29 سِوَانَا يَا آلَ قَحْطَانَ بْنِ هُودٍ ... لأَنَّا لِلْخَلاَئِقِ قَاهِرُونَا

30 ونَحْنُ طِلاَعُ عَامِرِهَا، وإِنَّا ... عَلَيْهِ لِلثَّرَاءِ المُضْعِفُونَا

31 وصِرْنَا إِذْ تَضَايَقَ فِي سِوَاهُ ... مِنَ العَافِي الخَرَابِ لَهَا سُكُونَا

32 فَأَصْبَحَ مَنْ بِهَا مِنْ غَيْرِ قَوْمِي ... بِهَا، حَيْثُ، انْتَهَوا مُتَخَفِّرِيْنَا

33 كَأَنَّهُمْ إِذَا نَظَرُوا إِلَيْنَا ... لِذِلَّتِهِمْ قُرُودٌ خَاسِئُونَا

34 نَذُمُّ لَهُمْ بِسَوْطٍ حَيْثُ كَانُوا ... فَهُمْ مَادَامَ فِيْهِمْ آمِنُونَا

35 فَإِنْ عَدِمُوهُ أَوْ عَدِمُوا مَقَامًا ... لِوَاحِدِنَا فَهُمْ مُتَخَطَّفُونَا

36 ولَوْلاَ نَبْتَغِي لَهُمُ بَقَاءً ... لَقَدْ لاَقَوا بِبَطْشَتِنَا المَنُونَا

37 أَوِ اسْتَحْيَوا، عَلَى ذُلٍّ، فَكَانُوا ... كَأَمْثَالِ النِّعَالِ لِوَاطِئِيْنَا

38 ولَكِنَّ الفَتَى، أَبَدًا، تَرَاهُ ... بِمَا هُوَ مَالِكٌ، حَدِبًا ضَنِيْنَا

39 فَرَوِّيَ عَظْمُ يَعْرُبَ، فِي ثَرَاهُ، ... مِنَ الفَرْغَيْنِ، وَاكِفَةً هَتُونَا

40 أَبِي القَرْمَيْنِ: كَهْلانٍ أَبِينَا، ... وحِمْيَرَ عَمِّنَا وأَخِي أَبِينَا

41 كمَا نَجَلَ المُلُوكَ وكَلَّ لَيْثٍ ... شَدِيدِ البَأْسِ، مَا سَكَنَ العَرِينَا

42 ولَكِنْ قَدْ تَرَى مِنْهُ إِذَا مَا ... تَعَصَّى السَّيْفَ ذَا الأَشْبَالِ دُونَا

43 وذَاكَ إِذَا نُسِبْنَا يَوْمَ فَخْرٍ ... يَنَالُ بِبِعْضِهِ العُلْيَا أَبُونَا

44 بِهِ صِرْنَا لأَدْنَى مَا حَسِبْنَا ... مِنَ المَجْدِ الأَثِيلِ مُحَسَّدِينَا

45 تَمَنَّى مَعْشَرٌ أَنْ يَبْلُغُوهُ ... فَأَضْحَوا لِلسُّهَا مُتَعَاطِيِينَا

46 وأَهْلُ الأَرْضِ لَوْ طَالُوا وطَالُوا ... فَلَيْسُوا لِلْكَوَاكِبِ لامِسِينَا

47 فَلَمَّا لَمْ يَنَالُوا مَا تَمَنَّوا ... وصَارُوا لِلتَّغَيُّظِ كَاظِمِينَا

48 أَبَانُوا الحِسْدَ والأَضْغَانَ مِنْهُمْ ... فَصَارُوا لِلجَهَالَةِ سَاقِطِينَا

49 وغَرَّهُمْ نُبَاحُ الكَلْبِ مِنْهُمْ ... وظَنُّونَا لِكَلْبٍ هَائِبِينَا

50 وإِنْ تَنْبَحْ كِلابُ بَنِي نِزَارٍ ... فَإِنَّا لِلنَّوَابِحِ مُجْحِرُونَا

51 ونُلْقِمُهَا، إِذَا أَشْحَتْ، شَجَاهَا ... لِيَعْدِمْنَ الهَرِيرَ، إِذَا شَجِينَا

52 ونَحْنُ لِنَاطِحِيهِمْ رَغْنُ طَوْدٍ ... بِهِ فُلَّتْ قُرُونُ النَّاطِحِينَا

53 ولَوْ عَلِمُوا بِأَنَّ الجَوْرَ هُلْكٌ ... لَكَانُوا فِي القَضِيَّةِ عَادِلِينَا

54 ولَيْسَ بِشَاهِدِ الدَّعْوَى عَلَيْهَا ... ولا فِيهَا يَفُوزُ الخَاصِمُونَا

55 ولَوْ عَلِمُوا الَّذِي لَهُمْ، ومَاذَا ... عَلَيْهِمْ مِنْهُ، كَانُوا مُنْصِفِينَا

56 ولَوْ عَرَفُوا الصَّوَابَ بِمَا أَتَوهُ ... لَمَا كَانُوا بِجَهْلٍ نَاطِقِينَا

57 وكَانُوا لِلْجَوَابِ بِمَا أَذَاعُوا ... عَلَى أُخْوَالِهِمْ مُتَوَقِّعِينَا

58 فكَمْ قَوْمٍ شَرَوا خَرَسًا بِنُطْقٍ ... لِمُرْغِمِهِ الجَوَابَ مُحَاذِرِينَا

59 فَمَا وَجَدُوا رَعَاعًا يَوْمَ حَفْلٍ ... ولا عِنْدَ الهِجَاءِ مُفْحَمِينَا

60 ولا وَجَدُوا غَداةَ الحَربِ عُزلاً لِحَدِّ سُيوفِهِمْ مُتَهَيِّبِينَا

61 ولكِنْ، كُلُّ أرْوَعَ يَعْرُبِيٍّ يَهُزُّ بِكَفِّهِ عَضْباً سَنِيْنَا

62 يُعادِلُ شَخْصُهُ في الحَرْبِ جَيْشاً وأدْنَى كَيْدِهِ فِيهَا كَمِيْنَا

63 ودامِغَةٍ كَمِثْلِ الفِهْرِ تَهْوِي عَلَى بَيْضٍ فَتَتْرُكُه طَحِيْنَا

64 تَرُدُّ الطُّولَ للأَسَدِيِّ عَرْضاً وتَقْلِبُ مِنْهُ أظْهُرَهُ بُطُونَا

65 فَيَا أبْنَاءَ قَيْذَرَ عُوا مَقَالِي أبَحْسَنَ عِنْدَكُمْ أنْ تَشْتُمُونَا؟

66 ونَحْنُ وكُورُكُمْ في الشِّرْكِ قِدْماً وَفِي الإسْلامِ نَحْنُ النَّاصِرُونَا

67 ونَحْنُ لِعِلْيَةِ الآبَاءِ مِنْكُمْ بِبَعْضِ الأُمَّهَاتِ مُشَاكِرُونَا

68 كَمَا شَارَكْتُمُ فِي حِلِّ قَومِي بِحُورِ العِيْنِ، غَيْرَ مُسَافِحِينَا

69 فَلا قُرْبَى رَعَيْتُمْ مِنْ قَرِيبٍ ولا لِلْعُرْفِ أنْتُمْ شَاكِرُونَا

70 وكَلَّفْتُمْ كُمَيْتَكُمُ هِجَاءً لِيَغْرُبَ بالقَصائِدِ مُعْتَدِينَا

71 فَبَاحَ بِمَا تَمَنَّى إذْ تَوارَى طَرِمَّاحٌ بِمُلْحَدِهِ دَفِيْنَا

72 وكانَ يَعِزُّ وَهْوَ أخُو حَيَاةٍ عَلَيْهِ الذَّمُّ لِلْمُتَقَحِّطِيْنَا

73 ولَسْتُمْ عادِمِيْنَ بِكُلِّ عَصْرٍ لَنَا إنْ هِجْتُمْ مُتَذَمِّطِيْنَا

74 وسَوفَ نُجِيْبُهُ، بِسِوَى جَوَابٍ أجَابَ بِهِ ابْنُ زِرٍّ، مُوجِزِينَا

75 وغَيْرِ جَوَابِ أعْوَرَ كَلْبٍ، إنَّا مِنَ المَجْدِ المُؤَثَّلِ مُوسِعُونَا

76 وقَدْ قَصَرَا، ولَمَّا يَبْلُغَا مَا أرَادَا مِنْ جَوَابِ الفَاضِلِيْنَا

77 وكَثَّرَ حَشْوُ مَا ذَكَرُوا ولَمَّا يُصِيبَا مَقْتَلاً لِلآفِكِيْنَا

78 وخَيْرُ القَولِ أصْدَقُهُ كَمَا إنْ نَ شَرَّ القَولِ كِذْبُ الكَاذِبِيْنَا

79 ومَا عَطِبَ الفَتَى بِالصِّدْقِ يَوماً ولا فَاتَ الفَتَى بِالكِذْبِ هُوْنَا

80 فَلا يُعجِبكُمُ قَولُ ابنِ زَيدٍ   فَمَا هُوَ قَائِدٌ لِلشَّاعِرِينَا
81 ولا وَسَطًا يُعَدُّ، ولا إِلَيهِ،   ولَكِنْ كَانَ بَعْضَ الأَرْذَلِينَا
82 لَقَدْ سَرَقَ ابنَ عَابِسَ بَعضَ شِعْرٍ   «قِفُوا بِالدَّارِ وِقْفَةَ حَابِسِينَا»
83 ومَا قِدَمُ الفَتَى إِنْ كَانَ فَدْمًا   يَكُونُ بِهِ مِنَ المُتَقَدِّمِينَا
84 ولا تَأْخِيرُهُ إِنْ كَانَ طَبًّا   يَكُونُ بِهِ مِنَ المُتَأَخِّرِينَا
85 ونَحنُ مُحَكِّمُونَ مَعًا وأَنْتُمْ   بِمَا قُلْنَا وقُلْتُمْ، آخَرِينَا
86 فَإِنْ حَكَمُوا لَنَا ظُلْنَا، وإِنْ هُمْ   لَكُمْ حَكَمُوا، فَنَحنُ الأَقْصَرُونَا
87 أَلاَ إِنَّا خُلِقْنَا مِنْ تُرَابٍ   ونَحنُ مَعًا إِلَيهِ عَائِدُونَا
88 وأَنْ لَسْتُمْ بِأَنْقَصَ مَنْ رَأَيتُمْ   ولا أَهْلُ العُلُوِّ بِكَامِلِينَا
89 ومَا افْتَخَرَ الأَنَامُ بِغَيرِ مُلْكٍ   قَدِيمٍ، أَوْ بِدِينِ مُسْلِمِينَا
90 ومَا بِسِوَاهُمَا فَخْرٌ، وإِنَّا   لِذَلِكَ، دُونَ كُلٍّ، جَامِعُونَا
91 أَلَسْنَا السَّابِقِينَ بِكُلِّ فَخْرٍ   ونَحنُ الأَوَّلُونَ الأَقْدَمُونَا
92 ونَحنُ العَارِبُونَ فَلاَ تَعَامَوا   وأَنْتُمْ بَعْدَنَا المُسْتَعْرِبُونَا
93 تَكَلَّمْتُمْ بِأَلْسُنِنَا فَصِرْتُمْ   بِفَضْلِ القَومِ مِنَّا، مُفْصِحِينَا
94 مَلَكْنَا، قَبلَ خَلْقِكُمُ، البَرَايَا   وكُنَّا، فَوقَهُمْ، مُتَأَمِّرِينَا
95 فَلَمَّا أَنْ خُلِقْتُمْ لَمْ تَكُونُوا   لَنَا فِي أَمْرِنَا بِمُخَالِفِينَا
96 وكُنْتُمْ فِي الَّذِي دَخَلَ البَرَايَا   بِطَوعٍ أَوْ بِكَرْهٍ دَاخِلِينَا
97 ومَا زِلْتُمْ لَنَا، فِي كُلِّ عَصْرٍ،   مَلَكْنَا أَوْ مَلَكْتُمْ، تَابِعِينَا
98 أَعَنَّاكُمْ بِدَولَتِكُمْ، ولَمَّا   نُرِدْ مِنْكُمْ، بِدَوْلَتِنَا، مُعِينَا
99 لِفَاقَتِكُمْ إِلَينَا إِذْ حَسَرْتُمْ   وإِنَّا عَنْ مَعُونَتِكُمْ غَنِينَا

100 وإنّا للّذينَ عرَفتُمُوهُ   لَكُمْ في كُلِّ هَيْجٍ قاهِرِينا

101 وإنّا للّذينَ علِمتُمُوهُ   لَكُمْ، في كُلِّ فخْرٍ، فائتِينا

102 يَراكُمْ بَينَ قومِي منْ يَراكُمْ   كمِلْحِ الزّادِ، لا بَلْ تَنزُرُونا

103 ونحْنُ أتمُّ أجْسَامًا ولُبًّا   وأعْظَمُ بطْشَةً في الباطِشِينَا

104 سَنَنَّا كُلَّ مَكْرُمَةٍ فأضْحَتْ   لتابِعِنا منَ الأدْيانِ دِينا

105 ولَوْلا نحْنُ لم يَعْرِفْ جَمِيلاً   ولا قُبْحًا، جَمِيعُ الفاعِلِينا

106 وعرّفْنا المُلُوكَ بِكُلِّ عَصْرٍ   بآسَاسِ التَّمَلُّكِ، مُنْعِمِينا

107 وعوّدْنَا التّحِيَّةَ تابِعِيهِمْ   ومَا كانُوا لَهَا بِمُعَوَّدِينا

108 وإلاّ فانْظُرُوا الأمْلاكَ تَلْقَوا   جَمِيعَهُمْ بقَوْمِي مُقْتَدِينا

109 وسَنَنَّا النّشِيطَةَ والصّفَايا   ومِرْبَاعَ الغَنَائِمِ غانِمِينا

110 وبحْرنَا وسَيّبْنَا قَدِيمًا   فمَا كُنْتُمْ لِذَاكَ مُغَيِّرِينا

111 فكُنْتُمْ لِلْحَيِّ كَطَوْعِ كَفٍّ   وكُنْتُمْ لِلنَّبِيِّ مُعَانِدِينا

112 وأحْدَثْنَا الأسِنَّةَ حِينَ كانَتْ   أسِنَّةُ آلِ عدْنانٍ قُرُونا

113 وآلاتِ الحُرُوبِ معًا بدَعْنَا   وفِينَا سُنَّةُ المُتَبَارِزِينا

114 وأنْتُمْ تَعْلَمُونَ بِأنْ مَلَكْنَا   بِسَاطَ الأرْضِ غَيْرَ مُشَارَكِينَا

115 ونِصْفَ السَّقْفِ مِنْهَا غَيْرَ شَكٍّ   إلَيْنَا لِلتَّيَمُّنِ تَنْسُبُونَا

116 مِنَ الغَفْرَيْنِ حَتّى الحُوتِ طُولاً   وعَرْضًا في الجَنُوبِ بِمَا ولِينَا

117 ومُلْقِحَةُ السَّحَابِ لَنَا، ومِنّا   مَخَارِجُهَا، ومِنَّا تُمْطَرُونا

118 ومَا بِحِذَاءِ ضَرْعِ الجَوِّ قَوْمٌ   سِوَانَا، مُنْجِدِينَ ومُتْهِمِينَا

119 لَنَا مَطَرُ المَقِيظِ بِشَهْرِ آبٍ   وتَمُّوزٍ، وأنْتُمْ مُجْدِبُونَا

120 يَظَلُّ بِصَحْوَةٍ ويَصُوبُ فِيْنَا … زَوَالَ الشَّمْسِ غَيْرَ مُقَتَّرِيْنَا

121 ونَزْرَعُ بَعْدَ ذاكَ عَلَى ثَرَاهُ … ونَحْصِدُ والثَّرَى قَدْ حَالَ طِيْنَا

122 عَلَى أنْ لَمْ يُصِبْهُ سِوَى طِلالٍ … شُهُوْرًا ثُمَّ نُصْبِحُ مُمْطَرِيْنَا

123 وأنْفَسُ جَوْهَرٍ لِلأرْضِ فِيْنَا … مَعَادِنُهُ غَنَائِمُ غَانِمِيْنَا

124 وأطْيَبُ بَلْدَةٍ لا حَرَّ فِيْهَا … ولا قَرَّ الشِّتَاءِ مُحَاذِرِيْنَا

125 بِهَا إرَمُ الَّتِي لَمْ يَخْلُقِ اللَّـ … ـهُ، مُشْبِهَهَا بِدَارِ مُفَاخِرِيْنَا

126 وإنْ عُدَّتْ أقَالِيْمُ النَّوَاحِي … فَأوَّلُهَا، بِزَعْمِ الحَاسِبِيْنَا،

127 لَنَا، ولَنَا جِنَانُ الأرْضِ جَمْعًا … ونَارُ الحُكْمِ غَيْرَ مُكَذَّبِيْنَا

128 فَأيُّ المَجْدِ إلاَّ قَدْ وَرِثْنَا … وأيُّ العِزِّ إلاَّ قَدْ وَلِيْنَا

129 وأ[و]ضَحْنَا سَبِيْلَ الجُوْدِ حَتَّى … أبَانَتْ فِي الدُّجَى لِلسَّالِكِيْنَا

130 ولَوْلا نَحْنُ مَا عُرِفَتْ لأنَّا … إلَى سُبُلِ المَكَارِمِ سَابِقُوْنَا

131 ومَا أمْوَالُنَا فِيْنَا كُنُوْزًا … إذَا اكْتَنَزَ الوُفُوْرَ الكَانِزُوْنَا

132 ولَكِنْ لِلْوُفُوْدِ وكُلِّ جَارٍ … أرَقَّ ولِلضُّيُوْفِ النَّازِلِيْنَا

133 نُعِدُّ لَهُمْ مِنَ الشِّيْزَى جِفَانًا … كَأمْثَالِ القِلاتِ إذَا مُلِيْنَا

134 فَمِنْ شِقٍّ يَنَالُ الرَّكْبُ مِنْهَا … ومِنْ شِقٍّ يَنَالُ القَاعِدُوْنَا

135 تَلَهَّمُ نِصْفَ كُرٍّ مِنْ طَعَامٍ … وكَوْمَاءَ العَرِيْكَةِ أوْ شَنُوْنًا

136 عَبِيْطَةَ مَعْشَرٍ لَمَّا يَكُوْنُوا … بِأزْلامٍ عَلَيْهَا يَاسِرِيْنَا

137 ومَا نَزَلَتْ لَنَا فِي الدَّهْرِ قِدْرٌ … عَنِ الأُثْفَاةِ، أجْلَ الطَّارِقِيْنَا

138 فَمَا لَيْلُ الطُّهَاةِ سِوَى نَهَارٍ … لَدَيْنَا ذَابِحِيْنَ وطَابِخِيْنَا

139 وأكْلُبُنَا يَبِتْنَ بِكُلِّ رِيْعٍ … لِمَنْ وَخَى المَنَازِلَ يَلْتَقِيْنَا

140 فَبَعضٌ بالبَصَابِصِ مُتحِفوهُ   وبَعضٌ نَحوَنا، كَمُبَشِّرِينَا
141 لِمَا قَدْ عُوِّدَتْ وجَرتْ عَليْهِ   لوَفْدِ عِنْدَنَا لا يُفْقَدُونَا
142 تَرَاهُمْ عِنْدَ طَلْعَتِهِمْ سَوَاءً   وأمْلاكًا عَلَيْنَا مُنْزَلِينَا
143 ومَا كُنَّا كَمِثْلِ بَنِي نِزَارٍ   لأطْفَالِ المُهُودِ بِوَائِدِينَا
144 ومَا أمْوالُنَا مِنْ بَعْدِ هَذَا   سِوَى بِيضِ الصَّفائِحِ، مَا غُشِيْنَا
145 وأرْمَاحٍ مُثَقَّفَةٍ رِوَاءٍ   بِتَامُورِ القُلُوبِ مَعَ الكُلَيْنَا
146 ومُشْطَرَةٍ مِنَ الشِّرْيَانِ زُورٍ   كَسَوْنَاهُنَّ مَرْبُوعًا مَتِينَا
148 بِهِ عِنْدَ الفِرَاقِ لِكُلِّ سَهْمٍ   يَكُونُ بِزَوْرِهَا يُعْلِي الرَّنِينَا
149 وجُرْدٍ كَانَ فِينَا لا سِوَانَا   مَغَارِقُهَا مَعًا، ولَنَا افْتُلِينَا
149 ومِنَّا صِرْنَ فِي سَلَفَيْ نِزَارٍ   لِمَا كُنَّا عَلَيْهِ حَامِلِينَا
150 رَبَطْنَاهَا لِنَحْمِلَهُمْ عَلَيْهَا   إذَا وَفَدُوا ونَحْمِي مَا يَلِينَا
151 ولَوْلاَ نَحنُ مَا عَرَفُوا سُرُوجًا   ولا كَانُوا لَهُنَّ مُلَجِّمِينَا
152 عَلَوْنَاهُنَّ قَبْلَ الخَلْقِ طُرًّا   وصَيَّرْنَا مَرَادِفَهَا حُصُونَا
153 تُرَاثُ شُيُوخِ صِدْقٍ لَمْ يَزالُوا   لَهَا مِمَّنْ تَقَدَّمَ وَارِثِينَا
154 يَظَلُّ النَّاسُ مِنْ فَرَقٍ إذَا مَا   عَلَوْنَاهُنَّ فِي شِكَكٍ ثُبِينَا
155 ونَمْنَعُ جَارَنَا مِمَّا مَنَعْنَا   ذَوَاتِ الدَّلِّ مِنْهُ والبَنِينَا
156 ومَا هُمْ عِنْدَنَا بِأعَزَّ مِنْهُمْ   نَقِيهِمْ بالنُّفُوسِ ولَوْ رَدِينَا
157 ونَكْظِـ ُ غَيْظَنَا ألاَّ يَرَانَا   عَدُوٌّ أوْ مُحِبٌّ، طَائِشِينَا
158 وغَلَّ بِكُلِّ قَلْبٍ مِنْ جَوَاهُ   لِذَاكَ الغَيْظِ نَارًا تَجْتَوِينَا
159 نَصُونُ بِذَاكَ حِلْمًا ذَا أوَاخٍ   رَسَا فِيهَا حِرَاءُ وطُورُ سِينَا

160 نَظَلُّ بِهِ إِذًا، مَا إِنْ حَضَرْنَا … جَمَاعَةَ مَحْفِلٍ، مُتَتَوِّجِينَا
161 ولَسْنَا مُنْعِمِينَ بِلا اقْتِدَارٍ … ونَغْنَمَ العَفْوُ عَفْوُ القَادِرِينَا
162 وإِنْ نَعْصِفْ بِجَبَّارٍ عَنِيدٍ … يَصِرْ بَعْدَ التَّجَبُّرِ مُسْتَكِينَا
163 كَعَصْفَتِنَا بِمَنْ عَلِمُوا قَدِيمًا … مِنَ الخُلَفَاءِ لَمَّا سَاوَرُونَا
164 ولَسْنَا حَاطِمِينَ إِذَا عَصَفْنَا … سِوَى الأَمْلاكِ والمُتَعَظِّمِينَا
165 كَعَصْفِ الرِّيحِ يَعْقِرُ دَوْحَ أَرْضٍ … ولَيْسَ بِعَاضِدٍ مِنْهَا الغُصُونَا
166 ونَغْدُو بِاللُّهَامِ المَجْرِ، يُغْشِي … بِلَمْعِ البَيْضِ مِنْهُ، النَّاظِرِينَا
167 فَنَتْرُكُ دَارَ مَنْ سِرْنَا إِلَيْهِ … تَئِنُّ لَدَى القُفُولِ بِنَا أَنِينَا
168 وقَدْ عُرِكَتْ فَسَاوَى الحَزْنُ مِنْهَا … سَبَاسِبَهَا، بِكَلْكَلِ فَاحِسِينَا
169 كَمَا دَارَتْ رَحًى مِنْ فَوْقِ حَبٍّ … تَدَاوَلُهَا أَكُفُّ المُسْغَبِينَا
170 فَأَصْبَحَ مَا بِهَا لِلرِّيحِ نَهْبًا … [كَمَا] انْتَهَبَتْ، لِخِفَّتِهِ، الذُّرِينَا
171 سِوَى مَنْ كَانَ فِيهَا مِنْ عَرُوبٍ … تُفَتِّرُ، عِنْدَ نَظْرَتِهَا، الجُفُونَا
172 فَإِنَّا مُنْكِحُو العُزَّابِ مِنَّا … بِهِنَّ لأَنْ يَبِيتُوا مُعْرِسِينَا
173 بِلاَ مَهْرٍ كَتَبْنَاهُ عَلَيْنَا … ومَا كُنَّا لَهُنَّ بِمُحْصِرِينَا
174 سِوَى ضَرْبٍ كَأَشْدَاقِ البَخَاتِي … مِنَ الهَامَاتِ، أَوْ يَرِدُ المُتُونَا
175 تَرَى أَرْجَاءَهُ، مِمَّا تَنَاءَتْ، … وأَرْغَبَ كَلْمِهَا لا يَلْتَقِينَا
176 وطَعْنٍ مِثْلِ أَبْهَاءِ الصَّيَاصِي … وأَفْوَاهِ المَزَادِ إِذَا كُفِينَا
177 تَرَى مِنْهَا إِذَا انْفَهَقَتْ بِفِيهَا … مِنَ الخَضْرَاءِ بَاغًا مُسْتَبِينَا
178 ولَسْنَا لِلغَرَائِبِ مُنْذُ كُنَّا … بِغَيْرِ شَبَا الرِّمَاحِ، بِنَاكِحِينَا
179 ومَا بَرَزَتْ لَنَا يَوْمًا كَعَابٌ … فَتَلْمَحَهَا عُيُونُ النَّاظِرِينَا

180 ولا أبدى مُخلْخَلَها ارتياعْ ... لأنّا للكواعِب مانعونا

181 ولا ذهبَ العدوُّ لنا بوِتْرٍ ... فأمسينا عليه مُغمَضينا

182 نُضاعِفُهُ إذا ما نقتضيه ... كإضعافِ المُعيِّنةِ الدُّيونا

183 وقد تأبى قناةُ بني يمانٍ ... على غمزِ العُداةِ بأنْ تلينا

184 كما تأبى الصُّدوعَ لهمْ صفاةٌ ... تُحيطُ بها فؤوسُ القارعينا

185 وكبشِ كتيبةٍ قدْ عادلَتْهُ ... بألفٍ، في الحديدِ مُدجَّجينا

186 أُتيحَ لهُ فتًى منّا كميٌّ ... فأرداهُ وأركبهُ الجبينا

187 وغادرَهُ كأنَّ الصدرَ منهُ ... وكفّيهِ، بقِنديدٍ طَلينا

188 تظلُّ الطيرُ عاكفةً عليهِ ... يُنقّرْنَ البضيعَ وينتقينا

189 وأبقينا مآتمَ حاسِراتٍ ... عليهِ ينتزينَ ويستفينا

190 فكيفَ نكونُ في زعمِ ابنِ زيدٍ ... على هذا: «كشحمةِ مُشتوينا»؟

191 ونحنُ للطمةٍ وجبتْ علينا ... دخلنا النارَ عنها هازئينا

192 ونحنُ المُرجِفونَ لأرضِ نجدٍ ... بأنفِ قضاعةٍ والمذحجينا

193 فمادتْ تحتنا لمّا وطئنا ... عليها وطأةَ المُتثاقلينا

194 أبلنا الخيلَ فيها غيرَ يومٍ ... وظلّتْ في أطلّتها صُفونا

195 ورُحْنَ. تظنُّ ما وطئتْهُ ماءً ... يموجُ منَ الوجى في الخطوِ طينا

196 ورُحنا مُرْدِفينَ مهًا رِماحٍ ... تُقعقِعُ عيسُنا منها البُرينا

197 تنظّرُ وفدَ معشرِها علينا ... لمَنٍّ أوْ نكاحٍ تمَّ فينا

198 ونحنُ المُقعِصونَ فتى سُليمٍ ... غُمارةَ بالغُميرِ مُصبَّحينا

199 وحمّلنا بني العلّاقِ جمعًا ... بعِتْقِ أخيهِمُ حِملاً رزينا

200 وطَوَّقْنَا الجَعَافِرَ فِي لَبِيدٍ   بِطَوقٍ كَانَ عِنْدَهُمُ ثَمِينَا

201 ولَمْ نَقْصِدْ لِوَجٍّ، إنَّ فِيهَا   ـ فَلاَ قَرُبَتْ ـ مَحَلَّ الرَّاضِعِينَا

202 وغَادَرْنَا بَنِي أَسَدٍ بِحُجْرٍ   وقَدْ ثُرْنَا حَصِيدًا خَامِدِينَا

203 كَمِثْلِ النَّخْلِ مَا انْقَعَرَتْ، ولَكِنْ   بِأَرْجُلِهِمْ تَرَاهُمْ شَاغِرِينَا

204 تَقُوتُهُمْ سِبَاعُ الأَرْضِ حَوْلاً   طَرِيًّا، ثُمَّ مُخْتَزَنًا قَبِينَا

205 وزَلْزَلْنَا دِيَارَهُمُ فَمَرَّتْ   تُبَادِرُنَا بِأَسْفَلِ سَافِلِينَا

206 بِمُضْمَرَةٍ، تُقِلُّ لُيُوثَ هَيْجٍ،   عَلَى صَهَوَاتِهَا، مُسْتَلْئِمِينَا

207 تَظَلُّ، عَلَى كَوَاثِبِهَا، وَشِيجٌ   كَأَشْطَانٍ بِأَيْدِي مَاتِحِينَا

208 ومَا قَتَلُوا أَخَانَا، يَوْمَ هَيْجٍ،   فَنَعْذُرَهُمْ، ولَكِنْ غَادِرِينَا

209 ومَا كَانَتْ بَنُو أَسَدٍ فَغُرُّوا   بِجَمْرَةِ ذِي يَمَانٍ، مُصْطَلِينَا

210 أَلَيْسُوا جِيرَةَ الطَّائِينَ مِنَّا   بِهِمْ كَانُوا قَدِيمًا يُعْرَفُونَا

211 هُمْ كَانُوا قَدِيمًا قَبْلَ هَذَا   لِإِرْثِهِمُ لِهَالِكِهِمْ قُيُونَا

212 وحَسْبُكَ حِلْفُهُمْ عَارًا عَلَيْهِمْ   وهُمْ كَانُوا لِذَلِكَ طَالِبِينَا

213 ولَوْ قَامَتْ، عَلَى قَوْمٍ، بِلَوْمٍ   جَوَارِحُهُمْ، مَقَامَ الشَّاهِدِينَا

214 إِذًا، قَامَتْ عَلَى أَسَدٍ وحَتَّى   ثِيَابُهُمُ اللَّوَاتِي يَلْبَسُونَا

215 بِلَوْمٍ، لا تَحِلُّ بِهِ صَلاَةٌ   بِهِ أَضْحَوا لَهُنَّ مُدَنِّسِينَا

216 ولَيْسَ بِزَائِلٍ عَنْهُمْ إِلَى أَنْ   تَرَاهُمْ كَالأَفَاعِي خَالِسِينَا

217 ولاسِيمَا بَنِي دُودَانَ مِنْهَا   وكَاهِلِهَا إِذَا مَا يُجْبَرُونَا

218 وهُمْ مَنُّوا، بِإِسْلامٍ رَقِيقٍ،   عَلَى رَبِّي، ولَيْسُوا مُخْلِصِينَا

219 وثُرْنَا بِابْنِ أَصْهَبَ وابْنِ جَوْنٍ   فَكُنَّا حِينَ ثُرْنَا مُجْحِفِينَا

220 فخَرتَ جَعدَةً، بسُيوفِ قومي، — وضَبّةُ، حينَ ثُرنا، ساجِدينا

221 وآلُ مُزَيقِيا، فلَقدْ عرفتُمْ — قِراعَهمُ، فكُرّوا عائدينا

222 ويومَ أُوارةَ الشّنعاءِ ظَلْنا — نُحَرِّقُ بابنِ سيّدِنا مِئينا

223 ودانَ الأسْودُ اللّخميُّ منكُمْ — بَني دُودانَ والمُترَبِّبينا

224 بيومٍ يَترُكُ الأطفالَ شيبًا — وأبكارَ الكواعِبِ منهُ عُونا

225 وصارَ إلى النِّسارِ يُدِيرُ فيكُمْ — مُطَحْطِحةً لمَا لَهبتْ طَحُونا

226 فقامَ بثأرِ بعضِكُمُ وبعضٍ — أحَلَّ بهِ مُشَرْشَرةً حَجُونا

227 وأشرَكَ طيِّنا فيها فجارتْ — رِماحُهُمُ على المُتَمَغدِدينا

228 أداروا كأسَ فاقِرةٍ عليكُمْ — فرُحتُمْ مُسكِرينَ ومُثمَلينا

229 وآبُوا بابنِ مالكِ القُشَيريْ — فسَرَّحَ منكُمُ الدّاءَ الكَنينا

230 وهُمْ منَعوا الجرادَ أكُفَّ قومٍ — دَعَوْها جارَهُمْ مُتَحَفِّظينا

231 وعنترةَ الفوارسِ قدْ علِمتُمْ — بكَفِّ رَهينِنا لاقى المَنُونا

232 ويَسَّرْنا شَباةَ الرُّمحِ تَهوي — إلى ابنِ مُكَدَّمٍ، فهَوى طَعينا

233 وأوْرَدْنا ابنَ ظالمٍ المَنايا — ولسْنا للخُتُورِ مُناظِرينا

234 فذاقَ بِنا أبو لَيلى رَداهُ — وكُنّا لابنِ مُرّةَ خافِرينا

235 أجَرْناهُ مِرارًا ثُمَّ لمّا — تكَرَّهَ ذِمّةَ الطّائيّينَ حِينا

236 وعبّاسُ بنُ عامرِ السُّلَيميْ — يُ، مِنْ رِعْلٍ، قَتيلُ الخَثْعَميّينا

237 فليسَ بمُنكَرٍ فيكُمْ، وهذا — سُلَيكٌ، فقَتلُهُ لا تُنكِرونا

238 وغادَرْنا الضِّبابَ على صُمَيلٍ — يَجُرّونَ النّواصيَ والقُرونا

239 وفاتِكُكُمْ تأبّطَ قدْ أسَرْنا — فألْبسَ، بعدَها، ذُلًّا وهُونا

240 وطَاحَ ابْنُ الفُجَاءِ مَطَاحَ سُوْءٍ ... تَقَسَّمُهُ رِمَاحُ بَنِي أَبِيْنَا
241 وكَانُوا لِلْقَمَاقِمِ مِنْ تَمِيْمٍ ... عَلَى زُرْقِ الأَسِنَّةِ شَانِطِيْنَا
242 هَوَى، والخَيْلُ تَعْثُرُ فِي قَنَاهَا، ... لِحُرِّ جَبِيْنِهِ فِي التَّاعِسِيْنَا
243 ومَا زِلْنَا بِكُلِّ صَبَاحِ حَيْفٍ ... نُكُبُ، عَلَى السُّرُوْجِ، الدَّارِعِيْنَا
244 ولَمَّا خَاسَ جَوَّابٌ كِلابًا ... تَمَنَّعَ فَلُّهُمْ بِالحَارِثِيْنَا
245 وهُمْ عَرَكُوْهُمُ مِنْ قَبْلِ هَذَا ... كَمَا عَرَكَ الإِهَابَ الخَالِقُوْنَا
246 وأَسْقَوا يَوْمَ مَعْرَكِهِمْ دُرَيْدًا ... بِعَبْدِ اللهِ فِي كَأْسٍ يَرُوْنَا
247 وهُمْ وَرَدُوا الجِفَارَ عَلَى تَمِيْمٍ ... لأَبْحُرِ كُلُّ آلٍ خَائِضِيْنَا
248 فَأُسْجِرَ بَيْنَهُمْ فِيْهَا وَطِيْسٌ ... فَصَلَوْهَا، وظَلُّوا يَصْطَلُوْنَا
249 وفِي يَوْمِ الكُلابِ فَلَمْ يُذَمُّوا ... عَلَى أَنْ لَمْ يَكُوْنُوا الظَّافِرِيْنَا
250 وقَلَّدَ تَيْمَ أَسْرُهُمْ يَغُوْثًا ... مَخَازِيَ، مَا دَرَسْنَ، ولا مُحِيْنَا
251 لِشَدِّهِمُ اللِّسَانَ بِثِنْيِ نِسْعٍ ... فَكَانُوا بِالشَّرِيْفِ مُمَثِّلِيْنَا
252 وهُمْ مَنَعُوا القَبَائِلَ مِنْ نِزَارٍ ... حِمَى نَجْرَانَ إِلاَّ زَائِرِيْنَا
253 ونَحْنُ المُرْحِلُوْنَ جُمُوْعَ بَكْرٍ ... وتَغْلِبَ مِنْ تِهَامَةَ نَاقِلِيْنَا
254 ومَنَا فَتَكَتْ مَعَدُّ كَمَا فَتَكْنَا ... فَتَقْعَصَ بِالرِّمَاحِ التُّبَّعِيْنَا
255 أوِ الأَقْوَالَ إِذْ بَذَخُوا عَلَيْهَا ... لِمَا كَانُوا لَهَا مُسْتَمْهَنِيْنَا
256 وكَيْفَ وهُمْ إِذَا سَمِعُوا بِجَيْشٍ ... يُسَيَّرُ، أَصْبَحُوا مُتَخَيِّسِيْنَا؟
257 يَرُوْدُوْنَ البِلادَ مَرَادَ طَيْرٍ ... تَرُوْدُ [لِمَا] تُفَرِّخُهُ وُكُوْنَا
258 فَإِنْ زَعَمُوا بِأَنَّهُمُ لَقَاحٌ ... ولَيْسُوا بِالإِتَاوَةِ مُسْمِحِيْنَا
259 فَقَدْ كَذَبُوا، لأَعْطَوْهَا، وكَانُوا ... بِهَا الأَبْنَاءَ دَأْبًا يَرْهَنُوْنَا

260 ولَمْ صَبَرُوا عَلَى أيَّامِ بُؤْسٍ … لأهْلِ الحِيرَةِ المُتَجَبِّرِينَا

261 يَسُومُهُمُ بِهَا النُّعْمَانُ خَسْفًا … وهُمْ فِي كُلِّ ذَلِكَ مُذْعِنُونَا

262 ويَبْعَثُ كَبْشَهُ فِيهِمْ مَنُوطًا … بِهِ سِكِّينُهُ لِلذَّابِحِينَا

263 فَمَا أَلْفَاهُمُ بِالكَبْشِ يَوْمًا … فَكَيْفَ بِذِي الجُمُوعِ بِفَاتِكِينَا؟

264 فلمَّا مَاتَ لَمْ يَنْدُبْهُ خَلْقٌ … سِوَاهُمْ بِالقَصِيدِ مُؤَبِّنِينَا

265 وقَدْ كَانُوا، لَهُ إذْ كَانَ حَيًّا … وخَادِمِهِ عِصَامٍ، مَادِحِينَا

266 ويَوْمَ قُرَاقِرٍ لَمَّا غَدَرْتُمْ … بِغَزْوَةَ لَمْ تَكُونُوا مُفْلِتِينَا

267 عَلَوْنَاكُمْ بِهِنَّ مُجَرَّدَاتٍ … كَأَمْثَالِ الكَوَاكِبِ يَرْتَمِينَا

268 فَمَا كُنْتُمْ لِمَاءِ قُرَاقِرِيٍّ … مَخَافَةَ تِلْكَ يَوْمًا وَارِدِينَا

269 وقَدْ هَمَّتْ نِزَارٌ كُلُّ عَصْرٍ … بِأنْ تَضْحَى بِعَقْوَتِنَا قَطِينَا

270 لِمَا نَظَرُوا بِهَا حَتَّى تَوَلَّوا … وهُمْ مِنْهُ حَيَارَى بَاهِتُونَا

271 وقَدْ نَظَرُوا جِنَانًا مِنْ نَخِيلٍ … ومِنْ كَرْمٍ، وبَيْنَهُمَا، مَعِينَا

272 وأسْفَلَهَا مَزَارِعَ كُلِّ نَبْتٍ، … وأعْلاهَا المَصَانِعَ والحُصُونَا

273 وحَلُّوا دَار سُوْءٍ لَيْسَ تَلْقَى … بِهَا لِلطَّيْرِ مِنْ شَظَفٍ وُكُونَا

274 فَثُرْنَا فِي وُجُوهِهِمُ بِبِيضٍ … يُطِرْنَ الهَامَ أمْثَالَ الكُرِينَا

275 وإنْ خَسَفْنَ مَفَارِقَ طَارَ مِنْهَا … فَرَاشُ الهَامِ شَارِدَةً عِزِينَا

276 وقَالَتْ تَحْتَهُنَّ: قَبٍ وقَبٍ، … وقَدْ وَرَدَتْ مَضَارِبُهَا الشُّؤُونَا

277 وأظْهَرْنَا عَلَى الأجْلادِ مِنْ … لُمُوعَ البَيْضِ، والحَلَقَ الوَضِينَا

278 سَرَابِيلاً تَخَالُ الآلَ، لَمَّا … تَرَقْرَقَ فِي الفَلا مِنْهَا، الغُضُونَا

279 بِكِذْيَوْنٍ وكُرٍّ أشْعَرَتْهُ … سَحِيقًا فِي مَصَاوِنِهَا جُلِينَا

280 ووَقَاهَا النَّدَى والطَّلُّ حَتَّى أضَأنَ فَمَا طَبِغنَ، ولا صَدِينَا

281 وطِرنَا فَوقَ أكْتَادِ المَذَاكِي كَأنَّا جِنَّةٌ مُتَعَبْقِرُونَا

282 فوَلَّوا، حِينَ أقْبَلْنَا عَلَيْهِمْ نَهُزُّ البِيضَ، مِنَّا، يَرْكُضُونَا

283 يَوَدُّ جَمِيعُهُمْ أنْ لَوْ أُمِدُّوا بِأجْنِحَةٍ فَكَانُوا طَائِرِينَا

284 بِذَا عَرِفُوا إذَا مَا إنْ لَقَوْنَا لأثْوَابِ المَنِيَّةِ مُظْهِرِينَا

285 فَلَمَّا أنْ أرَادَ اللهُ خَيْرًا بِكُمْ بَعَثَ ابْنَ آمِنَةَ الأمِينَا

286 يُعَلِّمُكُمْ كِتَابًا لَمْ تَكُونُوا لَهُ مِنْ قَبْلِ ذَلِكَ قَارِئِينَا

287 ويُخْبِرُكُمْ عَنِ الرَّحْمَنِ مَا لَمْ تَكُونُوا، لِلْجَهَالَةِ، تَعْقِلُونَا

288 فَأظْهَرْتُمْ لَهُ الأضْغَانَ مِنْكُمْ وكُنْتُمْ مِنْ حِجَاهُ سَاخِرِينَا

289 ولَوْلاَ خِفْتُمُ أسْيَافَ غُنْمٍ لَكَانَ بِبَعْضِ كَيْدِكُمُ مُحِينَا

290 فَأمَّا الحَصْرُ والهِجْرَانُ مِنْكُمْ لَهُ، وجَسِيمُ مَا قَدْ تَهْمِمُونَا

291 فَقَدْ أوْسَعْتُمُوهُ مِنْ أذَاةٍ فَأمْحَلْتُمْ بِدَعْوَتِهِ سِنِينَا

292 وقَابَلَهُ بَنُو يَالِيلَ مِنْكُمْ بِوَجٍّ، والقَبَائِلُ حَاضِرُونَا

293 بِأنْ قَالُوا: تُرَى مَا كَانَ خَلْقٌ، سِوَى هَذَا، لِرَبِّ العَالَمِينَا

294 رَسُولاً بِالبَلاَغِ ؟! وإنْ يَكُنْهُ فَنَحْنُ بِهِ، جَمِيعًا، كَافِرُونَا

295 وقُلْتُمْ: إنْ يَكُنْ هَذَا رَسُولاً لَكَ اللَّهُمَّ فِينَا، أنْ نَدِينَا

296 فَصُبَّ مِنَ السَّمَاءِ سِلاَمَ صَخْرٍ عَلَيْنَا اليَوْمَ غَيْرَ مُنَاظِرِينَا

297 وعَذِّبْنَا عَذَابًا ذَا فُنُونٍ فَكُنْتُمْ لِلرَّدَى مُسْتَفْتِحِينَا

298 وخَبَّرَنَا الإلَهُ بِمَا عَمِرْتُمْ بِهِ وبِدِينِهِ تَسْتَهْزِئُونَا

299 أهَذَا ذَاكِرُ الأصْنَامِ مِنَّا بِمَا يُوحَى لَهُ، مُتَكَرِّهِينَا؟

300 فلمَّا أنْ حكَيْتمْ قومَ نُوحٍ ... دَعانا فاستَجبْنَا أجْمَعِينَا

301 وسَارَ خِيَارُنَا مِنْ كُلِّ أوْبٍ ... إلَيْهِ مُؤْمِنِينَ مُوَحِّدِينَا

302 فآسَوْهُ بأنْفُسِهِمْ، وأصْفَوا ... لَهُ مَا مُلِّكُوهُ طَائعِينَا

303 وكُنْتمْ مِثْلَ مَا قدْ قَالَ رَبِّي ... مَتَى تُخْفَوا تَكُونُوا بَاخِلِينَا

304 وكَانَ المُصْطَفَى، بِأبِي وأمِّي، ... بِأفْخَرِ مَفْخَرٍ لِلآدَمِينَا

305 ولَمْ يَكُ فِي مَعَدٍّ لَهُ نَظِيرٌ ... ولا قَحْطَانَ، غَيْرَ مُجَمْجِمِينَا

306 فمِمَّا قَدْ جَهِلْتُمْ لَمْ تَكُونُوا ... لِمَا أُعْطِيتُمُوهُ آخِذِينَا

307 ونُصْرَتُهُ ذَوُو الألْبَابِ مِنَّا ... فَأقْبَلْنَا إلَيْهِ مُبَادِرِينَا

308 فأحْرَزْنَاهُ دُونَكُمُ، وأنْتمْ ... قِيَامٌ، كَالبَهَائِمِ تَنْظُرُونَا

309 تَرَوْنَ ضَنِيتَكُمْ فِي كَفِّ ثَانٍ ... وذَلِكَ سُوءُ عُقْبَى الجَاهِلِينَا

310 فتَمْنَنَا مَفَاخِرَنَا بِذَاكُمْ ... فَزِدْنَا، إذْ نَرَاكُمْ تَنْقُصُونَا

311 لقَدْ لُقِّيتُمْ فِيهِ رَشَادًا ... فتَتْبَعُونَ دُونَ بَنِي أبِينَا

312 إذَا نِلْتمْ بِهِ فَخْرًا، وكَانُوا، ... عَلَى قَدْرِ الوِلادَةِ يُشْرِكُونَا

313 وكَانَ دُعَاؤُهُ: يَا رَبِّ إنِّي ... بِقَرْيَةِ قَوْمِ سُوءٍ فَاسِقِينَا

314 .فأبْدِلْنِي بِهِمْ قَوْمًا سِوَاهُمْ ... فَكُنَّاهُمْ، وأنْتمْ مُبْعَدُونَا

315 وآوَيْنَاهُ إذْ أخْرَجْتُمُوهُ ... وكُنَّا فِيهِ مِنْكُمْ ثَائِرِينَا

316 وأسْلَمْتُمْ بِحَدِّ سُيُوفِ قَوْمِي ... عَلَى جَدْعِ المَعَاطِسِ صَاغِرِينَا

317 وأذْعَنْتُمْ، وقَدْ حَزَّتْ ظُبَاهَا ... بِأيْدِينَا عَلَيْكُمْ كَارِهِينَا

318 وكَانَ اللهُ لَمَّا أنْ أبَيْتمْ ... كَرَامَتَهُ، بِنَا لَكُمْ مُهِينَا،

319 وصَيَّرَنَا، لِمَا لَمْ تَقْبَلُوا مِنْ ... كَرَامَتِهِ الجَسِيمَةِ، وارِثِينَا

320 وكنتُمْ حينَ أُرْمِسَ في ثَراهُ ... لَهُ في الأهْلِ بِئْسَ الخالِفُونَا
321 غدرتُمْ بابْنِهِ فقتلتُمُوهُ ... وفِتْيانًا مِنَ المُتَهَشِّمِينَا
322 وأعلَيْتُمْ بجُثَّتِهِ سِنانًا ... إلى الآفاقِ ما إنْ تَرْعَوُونَا
323 وكُنْتُمْ لابْنِهِ، كَيْ تَنْظُرُوهُ ... أَلْتَفَتَ تَقْتُلُوهُ، كاشِفِينَا
324 وأشْخَصْتُمْ كَرائِمَهُ اعْتِداءً ... عَلَى الأَقْتابِ غَيْرَ مُسْتاتِرِينَا
325 أكلْتُمْ كَبْدَ حَمْزَةَ يَوْمَ أُحْدٍ ... وكُنْتُمْ باجْتِداعِهِ ماثِلِينَا
326 وها أنْتُمْ إلَى ذا اليَوْمِ عَمَّا ... يَسُوءُ المُصْطَفَى مَا تُقْلِعُونَا
327 فطَوْرًا تَطْبُخُونَ بَنِيهِ طَبْخًا ... بزَيْتٍ، ثُمَّ طَوْرًا تَسْمُرُونَا
328 فهُمْ في النَّجْلِ للأَخْيارِ دَأْبًا ... وأنْتُمْ غَيْرَ شَكٍّ تَحْصُدُونَا
329 كَأَنَّ اللهَ صَيَّرَهُمْ هَدايا ... لِمَنْسَكِكُمْ، وأنْتُمْ تَنْسُكُونَا
330 وأنْتُمْ قَبْلَ ذَلِكَ مُسْمِعُوهُ ... قَبِيحَ المُحْفِظاتِ مُواجِهِينَا
331 وهاجُوهُ، ومُرَوُّو ذاكَ فِيهِ ... فَيانَ ابْنِ الأُخَيْطِلِ عامِدِينَا
332 وقُلْتُمْ: أَبْتَرٌ، صُنْبُورُ نَخْلٍ ... وقُلْتُمْ: يابْنَ كَبْشَةَ، هازِئِينَا
333 وطايَرْتُمْ عَلَيْهِ الفَرْثَ عَمْدًا ... وكُنْتُمْ لِلثَّنِيَّةِ ثارِمِينَا
334 وكُنَّا طَوْعَهُ في كُلِّ أَمْرٍ ... مُطاوَعَةَ البُرُودِ اللاَّبِسِينَا
335 ومَا قُلْنا لَهُ كَمَقالِ قَوْمٍ ... لِمُوسَى خِيفَةَ المُتَعَمْلِقِينَا:
336 ألاَ قاتِلْ بِرَبِّكَ إنَّ فِيها ... جَبابِرَةً، وإنَّا قاعِدُونَا
337 وقُلْنا: سِرْ بِنا إنَّا لِجَمْعٍ ... أَرادَ لَكَ القِتالَ، مُقاتِلُونَا
338 فلَوْ بَرْكَ الغِمادِ قَصَدْتَ كُنَّا ... لَهُ مِنْ دُونِ شَخْصِكَ سائِرِينَا
339 وكُلُّ مُؤَلَّفٍ فِيكُمْ، ولَمَّا ... يَكُنْ في اليَعْرُبِيِّنَ مُؤَلَّفِينَا

340 وآتَينَا الزَّكَاةَ وكُلَّ فَرْضٍ وأنْتُمْ، إذْ بَخِلْتُمْ، مَانِعُونَا
341 ومَا حَارَبْتُمُ إلاَّ عَلَيهَا ولَوْلا تِلْكَ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَا
342 فَأَيُّ المَعْشَرَيْنِ بِذَاكَ أوْلَى عَلَى مَا قَدْ ذَكَرْنَا، واصْدُقُونَا؟
343 وفَخْرُكُمُ بِإبْرَاهِيمَ جَهْلاً فإنَّا ذَاكَ عَنْكُمْ حَائِزُونَا
344 ونَحْنُ التَّابِعُونَ لَهُ، وأوْلَى بِهِ مِنْكُمْ، لَعَمْرِيَ، التَّابِعُونَا
345 دَعَانَا يَوْمَ أذَّنَ فاسْتَجَبْنَا بِأنْ لَبَّيْكَ، لَمَّا أنْ دُعِينَا
346 وإنْ تَفْخَرْ بِبُرْدَيْهِ نِزَارٌ فَنَحْنُ بِهِ عَلَيْكُمْ فاخِرُونَا
347 وإنْ كَانُوا بَنِيهِ فَنَحْنُ أوْلَى لأنَّا التَّابِعُونَ العَاضِدُونَا
348 وقَدْ يَزْهُو بِبُرْدٍ مُحَرَّقٍ، مِنْ تَمِيمٍ، وَهْوَ مِنَّا، المُبَهْدَلُونَا
349 وهُمْ نَادَوا رَسُولَ اللهِ يَوْمًا مِنَ الحُجُرَاتِ غَيْرَ مُوَقِّرِينَا
350 ويَفْخَرُ بالدُّخُولِ عَلَى بَنِيهِ أُمَيَّةُ رَيِّسُ المُتَدَعْمِصِينَا
351 ويَغْلُو قَسُّكُمْ بالفَخْرِ لَمَّا رَأى مِنَّا المُلُوكَ البَاذِخِينَا
352 وطَالَ بِكَفِّ ذِيْ جَدَنٍ عَلَيْكُمْ وكَانَ مِنَ المُلُوكِ الوَاسِطِيِّنَا
353 فَدَلَّ بِأنَّكُمْ لَمَّا تَكُونُوا بِكَفٍّ لِلْمُلُوكِ مُصَافِحِيِّنَا
354 وتَفْخَرُ بالرِّدَافَةِ مِنْ تَمِيمٍ رِيَاحٌ، دَهْرَهُمْ، والدَّارِمُونَا
355 وقَدْ طَبَّ ابْنُ صَخْرٍ يَوْمَ قَيْظٍ إلَى عَبْدِ الكَلالِ بِأنْ يَكُونَا
356 لَهُ رِدْفًا، فَقَالَ لَهُ: تَرَانَا [تَكُونُ] لِذِي التِّجَارَةِ مُرْدِفِينَا؟
357 فَقَالَ: فَمُنَّ بالنَّعْلَيْنِ، إنِّي رَمِيضٌ، قَالَ: لَسْتُمْ تَحْتَذُونَا،
358 حِذَاءَ مُلُوكِ ذِيْ يَمَنٍ، ولَكِنْ تَفَيَّأْ، إنَّنَا لَكَ رَاحِمُونَا
359 ونَحْنُ بُنَاةُ بَيْتِ اللهِ قِدْمًا وأهْلُ وُلاتِهِ والسَّادِنُونَا

360 وخيف منى ملكناه وجمعا — ومشتبك الغتائر والحجونا

361 ومعتلم المواقف من إلا — بحيث ترى الحجيج معرّفينا

362 فصاهرنا قصيٌّ، ثم كنا — إليه بالسدانة، عاهدينا

363 وأصرخه رزاح في جموع — لغدرة في الحديد مقنّعينا

364 فكاثر في الجميع بهم خزاعا — فأجذم باليسار لنا اليمينا

365 ولولا ذاك ما كانت بوجه — خزاعة في الجميع مكاثرينا

366 ولا فخرٌ لعدنان علينا — بما كنا [لهم] به متحفينا

367 وما كنا لهم، من غير منٍّ، — طلاب الشكر منهم، واهبينا

368 ونحن غداة بدر قد تركنا — قبيلاً في القليب مكبكبينا

369 ويوم جمعتم الأحزاب كيما — تكونوا للمدينة فاتحينا

370 فسال ابن الطفيل وسوق تمر — يكون بها عليكم مستعينا

371 فقلنا: رام ذاك بنو نزار، — فما كانوا عليه قادرينا

372 وإن طلبوا القرى والبيع منا، — فإنا واهبون ومطعمونا

373 فلما أن أبوا إلا اعتسافا — وأضحوا بالإتاوة طامعينا

374 فلينا هامهم بالبيض، إنا — كذلك للجماجم مفتلونا

375 وذاك الموعد الهادي بخيل — وفتيان عليها عامرينا

376 فقال المصطفى: يكفيه ربي — وأبناء لقيلة حاضرونا

377 وما إنْ قال: تكفيه قريش، — ولا أخواتها المتمضرونا

378 وأفنينا قريظة إذ أخلوا — وأجلينا النضير مطرّدينا

379 وسرنا نحو مكة يوم سرنا — بصيد دارعين وحاسرينا

380 فأقْحَمْنَا اللّواءَ بكَفِّ لَيْثٍ　　فقَالَ ضِرَارُكُمْ مَا تَعْرِفُونَا

381 فآثَرنَا النَّبِيَّ بكُلِّ فَخْرٍ،　　وسَمَّانَا إلَهِي المُؤْثِرِينَا

382 وخَانَ بِنَا مُسَيْلِمَةُ الحَنِيفِيْ　　يُ، إذْ سِرْنَا إلَيْهِ مُوقِضِينَا

383 وزَارَ الأسْوَدَ العَنْسِيَّ قَيْسٌ　　بجَمْعٍ مِنْ غُطَيْفٍ مُرْدِفِينَا

384 فعَمَّمَ رَأسَهُ بذُبَابِ عَضْبٍ　　فطَارَ القَحْفُ يَسْمَعُهُ حَنِينَا

385 وهَلْ غَيرُ ابْنِ مَكْشُوحٍ هُمَامٌ　　نَكُونُ بِهِ مِنَ المُتَمَرِّسِينَا

386 وطَارَ طُلَيْحَةُ الأسَدِيُّ لَمَّا　　رآنَا للصَّوَارِمِ مُصْلِتِينَا

387 ونَحْنُ الفَاتِحُونَ لأرْضِ كِسْرَى　　وأرْضِ الشَّامِ غَيْرَ مُدَافِعِينَا

388 وأرْضِ القَيْرَوَانِ إلَى فِرَنْجَا　　إلَى السُّوسِ القَصِيِّ مُغَرِّبِينَا

389 وجِرْبِيَّ البِلادِ فقَدْ فَتَحْنَا　　وسِرْنَا فِي البِلادِ مُشَرِّقِينَا

390 كأنَّا نَبْتَغِي مِمَّا وَغَلْنَا　　ورَاءَ الصِّينِ، فِي الشَّرْقِيِّ، صِينَا

391 وغَادَرْنَا جَبَابِرَهَا جَمِيعًا　　هُمُونًا فِي الثَّرَى، ومُصَفَّدِينَا

392 وتَابِعَهُمْ يُؤَدِّيْ كُلَّ عَامٍ　　إلَيْكُمْ مَا فَرَضْنَا مُذْعِنِينَا

393 وآزَرْنَا أبَا حَسَنٍ عَلِيًّا　　عَلَى المُرَّاقِ بَعْدَ النَّاكِثِينَا

394 وصَارَ إلَى العِرَاقِ بِنَا، فسِرْنَا　　كَمِثْلِ السَّيْلِ نَحْطِمُ مَا لَقِينَا

395 عَلَيْنَا اللامُ لَيْسَ يَبِينُ مِنَّا　　بِهَا غَيْرُ العُيُونِ لِنَاظِرِينَا

396 فأرْخَصْنَا الجَمَاجِمَ يَوْمَ ذَاكُمْ　　ومَا كُنَّا لَهُنَّ بِمُثْمِنِينَا

397 وأجْحَفْنَا بضَبَّةَ يَوْمَ صُلْنَا　　فصَارُوا مِنْ أقَلِّ الخِنْدِفِينَا

398 وطَايَرْنَا الأكُفَّ عَلَى خِطَامٍ　　فمَا شَبَّهْتُهَا إلاَّ القُلِينَا

399 وعَنَّا الخُيُولَ إلَى ابْنِ هِنْدٍ　　نُطَالِبُ نَفْسَهُ أوْ أنْ يَدِينَا

400 وظَلْنَا نَقْتِلُ الزَّنْدَيْنِ حَتَّى ... [أ]طَارًا ضَرَمَةً لِلْمُضْرِمِينَا

401 ورَوَّحْنَا عَلَيْهَا بِالعَوَالِي ... وبِيضِ الهِنْدِ، فَاسْتَعَرَتْ زَبُونَا

402 ونَادَيْنَا: مُعَاوِيَةُ، اقْتَرِبْنَا ... بِجَمْعِكَ، إِنَّنَا لَكَ مُوقِدُونَا

403 فَصَدَّ بِوَجْهِهِ عَنَّا كَأَنَّا ... سَأَلْنَاهُ شَهَادَةَ مُزْوِرِينَا

404 وحَامَتْ دُونَهُ جَمَرَاتُ قَوْمِي ... ومِنْ دُونِ الوَصِيِّ مُحَافِظِينَا

405 فَأَبْهَتْنَا نِزَارًا بِالَّذِي لَمْ ... يَكُونُوا فِي الوَقَائِعِ يَعْرِفُونَا

406 فَطَارَ فُؤَادُ أَحْنَفِكُمْ فَوَلَّى ... بِبَعْضِ تَمِيمَ عَنَّا، مُرْعَبِينَا

407 ويَوْمَ النَّهْرَوَانِ، فَأَيَّ يَوْمٍ ... فَلَلْنَا فِيهِ نَابَ المَارِقِينَا

408 ولاَقَى مُصْعَبٌ بِالدَّيْرِ مِنَّا ... شَبَاةَ مُذَلَّقٍ، بَتَّكَ الوَتِينَا

409 وإِنَّا لَلأُولَى بِالمَرْجِ مِنَّا ... عَلَى الضَّحَّاكِ والمُتَقَيِّسِينَا

410 ووَلَّى، خَوْفَنَا، زُفَرٌ طَرِيدًا ... بِرَاهِطَ، والأَحِبَّةُ مُقْعَصُونَا

411 وقَوَّمْنَا أُمَيَّةَ فَاسْتَقَامَتْ ... وكَانُوا قَبْلَهَا مُتَأَوِّدِينَا

412 فَلَمَّا رَفَّعُوا مُضَرًا عَلَيْنَا ... جَعَلْنَا كُلَّهُمْ فِي الأَسْفَلِينَا

413 وقُلْنَا: الهَاشِمُونَ أَحَقُّ مِنْكُمْ، ... ونَحْنُ لَهُمْ عَلَيْكُمْ مائِلُونَا

414 فَقَامَ بِنَصْرِهِمْ مِنَّا جُدَيْعٌ ... وكَانَ لِحَرْبِهِمْ حِصْنًا حَصِينَا

415 وقَحْطَبَةُ الهُمَامُ، هُمَامُ طَيٍّ ... ومَا المُسْلِيُّ عَامِرُ مِنْهُ دُونَا

416 شَفَى بِالزَّابِ مِنْ مَرْوَانَ غَيْظًا ... وغَادَرَهُ بِبُوصِيرٍ رَهِينَا

417 وأَثْكَلْنَا زُبَيْدَةَ مِنْ فَتَاهَا ... وغِلْنَاهَا مُحَمَّدَهَا الأَمِينَا

418 وأَرْدَيْنَا الوَلِيدَ بِقَرْمِ قَسْرٍ ... ولَمْ نَكُ فِيهِ ذَاكُمْ مُرْتَضِينَا

419 ورُبَّ فَتًى أَزَرْنَاهُ شَعُوبًا ... إِذَا يُدْعَى أَمِيرَ المُؤْمِنِينَا

420 وجدَّعْنَا بَنِي مَطَرٍ بِمَعْنٍ ... ونَحْنُ بِمِثْلِ ذَلِكَ جَادِعُونَا

421 سَمَا مِنْ حَضْرَمَوتَ لَهُ ابْنُ عَمْرٍو ... يُطَالِبُ مِنْ بَنِي مَطَرٍ دُيُونَا

422 فَحِيرَةُ بِبُسْتَ لَهُمْ ووَلَّى ... وكَانَ بِهَا ابْنُ زَائِدَةٍ قَمِينَا

423 وفِي يَوْمِ البَصِيرَةِ يَوْمَ ثَارَتْ ... وفِتْنَةِ مِصْرَ، كُنَّا القَائِدِينَا

424 وأَيَّامُ الدَّيَالِمِ، نَحْنُ كُنَّا، ... وقَزْوِينٍ، لِكُلٍّ قَامِعِينَا

425 ونَحْنُ لِكُلِّ حَيٍّ، مُنْذُ كُنَّا، ... إِذَا خَافَ المَهَالِكَ عَاصِمُونَا

426 كَعِصْمَتِنَا رَبِيعَةَ يَوْمَ طَالَتْ ... عَلَى إِخْوَانِهَا بِالحِلْفِ فِينَا

427 وصَارُوا فِي تَعَاظُمِهِ لَدَيْهِمْ ... بِهِ فِي الشِّعْرِ دَأْبًا يَفْخَرُونَا

428 وقَدْ جَعَلَتْ مَعَدُّ الصِّهْرَ مِنَّا ... لَهُمْ فَخْرًا بِهِ يَتَطَاوَلُونَا

429 بِذَا نَطَقَ القَرِيضُ لِمُعْظَمِيهِمْ ... وكُنَّا فِيهِ مِنْكُمْ زَاهِدِينَا

430 وقَدْ طَلَبَتْ تَمِيمٌ صِهْرَ جَارٍ ... لَهُمْ مِنَّا فَأَضْحَوا مُبْعَدِينَا

431 ومَا كَانُوا لِغَسَّانٍ بِكُفْءٍ ... لِرَبَّاتِ الحِجَالِ مُقَدَّمِينَا

432 ونَحْنُ النَّاكِحُونَ إِلَى عَدِيٍّ ... كَرَائِمَهُ، ونِعْمَ المُنْكِحُونَا

433 فَأَمْهَرْنَا الَّذِي جَعَلُوهُ فِيهِمْ ... رِضًا لِجَمِيعِهِمْ مَنْسَكًا دَهِينَا

434 ولَمَّا يَجْنِ جَانِيكُمْ عَلَيْنَا ... فَيَقْصِدُ غَيْرَنَا فِي المُغْرِبِينَا

435 فَمِنْ لَخْمٍ إِلَى غَسَّانَ يَجْرِي ... ومِنْ غَسَّانَ فِي لَخْمٍ لَعِينَا

436 يُنَقِّلُ وِلْدَهُ كَجِرَاءِ كَلْبٍ ... يُنَقِّلُهَا حِذَارَ الرَّاجِمِينَا

437 ونَحْنُ الوَاهِبُونَ الدِّرْعَ قَيْسًا ... ومَا كُنَّا لِشَيْءٍ خَازِنِينَا

438 فَلَمْ تَعْظُمْ لَدَيْنَا، واسْتَثَرْتُمْ ... بِهَا مَا بَيْنَكُمْ شَرًّا مُهِينَا

439 وعَدَّ بِهَا الرَّبِيعُ رَبِيعُ عَبْسٍ ... إِذَا افْتَخَرُوا بِهَا فِي السَّارِقِينَا

440 ونحن الواهبو الصمصام يوما   لبعض سمادع المتعبشمينا
441 فآلت حاله في النسك فيهم   وكان بنا من المتمردينا
442 ورب خزاية فيكم كنينا   تشق بها رؤوس السامعينا
443 ينبه شعر حسان عليها   إذا أنشدتموه القاطنينا
444 وقد قال النبي له: أجبهم   تجد روح الهدى فيه معينا
445 فقولك كالعذاب يصب صبا   عليهم مصبحين ومعتمينا
446 ودونك من أبي بكر هنات   ترد بها نزارا خاملينا
447 فعيركم برايات البغايا   وما كنتم قديما تمهنونا
448 وخبر أن قوما نسل قبط   وأقواما سلالة أسودينا
449 وألحق ساقطا ونفى سواه   فألحقه بقوم أبعدينا
450 وأخبر باللقيط بما علمتم   ولم نك غير حق قائلينا
451 ومنكم ذو الخويصرة المنادي   رسول الله عدل القاسمينا
452 وسيدكم عيينة قد علمتم   يعد بحمقه في المرضعينا
453 وسيد منقر لما تنزعه   حجاه عن خلال الطامعينا
454 وقد نهب الزكاة، وقال يهجو   أبا بكر، فما أضحى مشينا
455 وأخبل بنته، والبدع يدعى   وغادر منقرا في المرتدينا
456 وأقرع، وابن ضمرة، رئيساكم   فذا فدم، وذا في المرتشينا
457 وبعض بني أبي ذبان منكم   فكان يعد رأس الأحمقينا
458 وأظهرت القصائد من وليد   عظيم الكفر للمتوسمينا
459 ووافد ضبة نحو ابن هند   فمن أعجوبة المتعجبينا

460 ونوكَا لَسْتُ أُحصِيهِمْ إِلَيْكُمْ — وقَدْ كَذَبُوا بِطَيِّئٍ يَنْتَمُونَا

461 وفِينَا الحِكْمَةُ الغَرَّاءُ تَطْمُو — عَلَى أَفْوَاهِنَا مُتَكَلِّمِينَا

462 وإِيمَانُ القُلُوبِ وكُلُّ صِدْقٍ — ورُكْنُ البَيْتِ لِلْمُتَيَمِّنِينَا

463 وقَدْ قَالَ النَّبِيُّ: أَمَا رَضِيتُمْ — بِأَنْ تُضْحِيْ نِزَارٌ غَانِمِينَا

464 بِشَاءٍ أَوْ بِعِيرٍ أَوْ عَبِيدٍ، — وأَنْتُمْ بِي الغُدَيَّةَ تَذْهَبُونَا

465 وأَنْتُمْ فِي الدُّنَاةِ أَقَلُّ قَوْمٍ — وفِي الهَيْجَاءِ ـ عِلْمِيَ ـ تَكْثُرُونَا

466 وقَالَ اللهُ لَمَّا أَنْ كَفَرْتُمْ — وكُنْتُمْ عَنْ كِتَابِهِ تَنْفِرُونَا

467 لَقَدْ وَكَّلْتُ بِالإِيمَانِ قَوْمًا، — فَكُنَّاهُمْ، ولَيْسَ بِكَافِرِينَا

468 فَخَلُّوا الفَخْرَ، يَا عَدْنَانُ، لَسْتُمْ — ـ وقَدْ رُحْنَا بِأَحْمَدَ ـ تَحْسُنُونَا

469 وكَيْفَ يُعَدُّ مِثْلُكُمْ، وأَنْتُمْ — بِقَوْلِ إِلَهِنَا المُسْتَضْعَفُونَا؟

470 سَوَاءٌ كُنْتُمُ أَوْ لَمْ تَكُونُوا — عَلَى الدُّنْيَا، فَكَيْفَ تَفَخَّمُونَا؟

471 ولَسْتُمْ لِلْمَسَائِلِ أَهْلَ نَفْعٍ — ولَسْتُمْ لِلْمُبَايِنِ ضَائِرِينَا

472 ونَحْنُ النَّاحِتُونَ الصَّخْرَ قِدْمًا — مَسَاكِنَ فُسْحَةً، والشَّائِدُونَا

473 كَغُمْدَانَ المُنِيفِ وقَصْرِ هَكْرٍ — وبَيْنُونَ المُنِيفَةِ مُحْكِمِينَا

474 وصِرْوَاحٌ، ومَأْرِبُ نَحْنُ شِدْنَا — عَلَيْهَا بِالرُّخَامِ مُعَمِّدِينَا

475 فَأَهْلَكَهَا الإِلَهُ بِبَثْقِ سَيْلٍ — ونَجَّانَا فَلَمْ نَكُ مُهْلَكِينَا

476 وأَهْلَكَ مَنْ عَصَاهُ مِنْ سِوَانَا — بِأَنْوَاعِ البَلاءِ مُبَاكِرِينَا

477 وقَالَ لَنَا اشْكُرُونِي واحْمَدُونِي، — فَإِنِّي غَافِرٌ مَا تَجْرَحُونَا

478 وقَالَ لِغَيْرِنَا كُونُوا عَلَى مَا — زَوَيْتُ إِلَى سِوَاكُمْ صَابِرِينَا

479 وقَصْرَ ظَفَارِ قَدْ شِدْنَا قَدِيمًا — وبَعْدَ بَرَاقِشٍ شِدْنَا مَعِينَا

480 وأنْكَحْنَا بِبِلْقِيسٍ أخَانَا ... ومَا كُنَّا سِوَاهُ مُنْكِحِينَا
481 ولَمْ نَطْلُبْ بِذِي بَتْعٍ بَدِيلاً ... ولَوْ أنَّا بِتَنْزِيلٍ أُتِينَا
482 وكَانَ لَهَا بِقَوْلِ اللهِ عَرْشٌ ... عَظِيمٌ، والبَرِيَّةُ مُقْتَوِينَا
483 وشَيَّدْنَا نَاعِطًا فِي رَأْسِ نِيقٍ ... وكُنَّا لِلْخَوَرْنَقِ شَائِدِينَا
484 ونَصَّبْنَا عَلَى يَأْجُوجَ رَدْمًا ... فَمَا كَانُوا عَلَيْهِ ظَاهِرِينَا
485 بِلَبْنٍ مِنْ حَدِيدٍ بَيْنَ قِطْرٍ ... ونَحْنُ الآنَ فِيهِ حَارِسُونَا
486 وخَوَّلْنَا النَّجَائِبَ مُمْتَطِيهَا ... فَذُلِّلَتْ بَعْدَنَا لِلْمُمْتَطِينَا
487 ومِنَّا سِرُّهَا فِي آلِ كَلْبٍ ... ومَهْرَةَ قَصْرُهُ، والدَّاعِرِينَا
488 وفِينَا العَيْشُ رَاخٍ، وَهْوَ فِيكُمْ ... أعَزُّ مِنَ الشِّفَاءِ لِمُسْتَقِمِينَا
489 تَظَلُّونَ النَّهَارَ عَلَى لَبِينٍ ... وطُولَ اللَّيْلِ عَنْهُ مُخَمْصَنِينَا
490 وقَدْ قَالَ ابْنُ ظَالِمٍ: كَمْ تَرَانَا ... لآثَارِ السَّحَائِبِ نَاجِعِينَا
491 وقَالَ لَكُمْ أبُو حَفْصٍ: ألا قَدْ ... عَرَفْنَا طِيبَ عَيْشِ العَائِشِينَا
492 لُبَابَ البُرِّ يَكْسُوهُ، ثَرِيدًا، ... صِغَارُ المَعْزِ، واللَّبَنَ الحَقِينَا
493 وقَالَ مُتَمِّمٌ يَحْكِي أخَاهُ ... ويَنْعَتُهُ لِبَعْضِ السَّائِلِينَا
494 بِشَمْلَتِهِ الفَلُوتِ عَلَى ثِفَالٍ ... فُوَيْقَ مَزَادَةٍ لِلْمُسْتَقِينَا
495 وقَالَ مُنَخَّلٌ يَحْكِي غِنَاهُ ... ويَحْسِبُ أنَّهُ فِي المَالِكِينَا:
496 أنَا رَبُّ الشُّوَيْهَةِ فِي بِجَادِي، ... ورَبُّ النِّضْوِ بَيْنَ الظَّاعِنِينَا
497 وأعْظَمُ سَيِّدٍ فِيكُمْ يُفَادَى ... بِعَشْرٍ فِدَاءَ أشْعَثَ، تَعْلَمُونَا
498 وأشْعَثُ لَيْسَ أرْفَعَ ذِي يَمَانٍ ... ومَا هُوَ إنْ عَدَدْتَ مِنَ الذُّوِينَا
499 ومَا قَادَتْ يَمِينُ أبِي تُرَابٍ ... بِغَيْرِهِ، مِخْطَمَ المُتَيَمِّنِينَا

500 وهَرْوَلَ يَومَ صِفِّيْنٍ عَجُولاً … فَسَارَ العَسْكَرَانِ مُهَرْوِلِيْنَا
501 لإِعْظَامِ الجَمِيْعِ لَهُ فَلَمَّا … تَوَقَّفَ وَقَّفُوا، لا يَحْرُكُونَا
502 وكُنْتُمْ بَيْنَ عَابِدِ مَا هَوِيْتُمْ … وبَيْنَ زَنَادِقٍ ومُمَجِّسِيْنَا
503 كَآلِ زُرَارَةَ نَكَحُوا بِجَهْلِ … بَنَاتِهِمُ، بِكِسْرَى مُقْتَدِيْنَا
504 ونَبَّوا مِنْهُمُ أُنْثَى، وقَالُوا: … نَكُونُ بِهَا الذُّكُورَةَ مُشْبِهِيْنَا
505 وضَارِطُهُمْ فَلَمْ يَخْجَلْ، ولَمَّا … يَكُنْ لِتَشَيُّدِهِ مِ القَاطِعِيْنَا
506 ولاَ تَنْسَوا طِلاَبَ هُذَيْلَ مِنْكُمْ … لِتَحْلِيْلِ الزِّنَا مُسْتَجْهِدِيْنَا
507 وبَكْرًا يَومَ بَالُوا فِي كِتَابٍ … أَتَى مِنْ عِنْدِ خَيْرِ المُنْذِرِيْنَا
508 وكَانَتْ عَامِرٌ [بِكِتَابِ] حَقٍّ … أَتَى مِنْهُ لِدَلْوِ رَاقِعِيْنَا
509 وعُكْلٌ يَومَ أَشْبَعَهُمْ فَتَرُوا … بِرِسْلِ لِقَاحِهِ مُتَغَبِّقِيْنَا
510 فَكَافَوْهُ بِأَنْ قَتَلُوا رِعَاهُ … وشَلُّوهُنَّ شَلاًّ مُسْرِعِيْنَا
511 ونَحْنُ بِصَالِحٍ، والجَدُّ هُودٍ، … وذِي القَرْنَيْنِ، والمُتَكَهِّفِيْنَا،
512 وفَيْصَلِ مُرْسَلِيْ رَبِّيْ، شُعَيْبٍ، … وذِيْ الرَّسِّ ابْنِ حَنْظَلَ، فَاخِرُونَا
513 وبِالسَّعْدَيْنِ سَعْدٍ ثُمَّ سَعْدٍ … وعَمَّارِ بْنِ يَاسِرَ طَائِلُونَا
514 ولُقْمَانُ الحَكِيْمُ فَكَانَ مِنَّا … ومَوْلَى القَوْمِ فِي عَدْلِ البَنِيْنَا
515 ومِنَّا شِبْهُ جِبْرِيْلٍ، ومِنْكُمْ … سُرَاقَةُ شِبْهُ إِبْلِيسٍ يَقِيْنَا
516 بِبَدْرٍ يَومَ وَلَّى لَيْسَ يَلْوِيْ … عَلَى العَقِبَيْنِ أُولَى النَّاكِصِيْنَا
517 ومِنَّا زَيْدُ المَشْهُورُ بِاسْمٍ … مِنَ التَّنْزِيْلِ بَيْنَ العَالَمِيْنَا
518 ورِدْفُ المُصْطَفَى مِنَّا ومِنَّا … فَأَنْصَارٌ لَهُ ومُهَاجِرُونَا
519 ومِنَّا ذُو اليَمِيْنَيْنِ الخُزَاعِيْ … وذُو السَّيْفَيْنِ خَيْرُ المُصْلِتِيْنَا

520 ومِنَّا ذُو الشِّمَالَيْنِ المُحَامِي   وذُو العَيْنَيْنِ عُجْبَ النَّاظِرِينَا
521 وذُو التَّمَرَاتِ مِنَّا، ثُمَّ حُجْرٌ،   وخَبَّابٌ إمَامُ المُوقِنِينَا
522 وذُو الرَّأْيِ الأَصِيلِ،وكَانَ مِنَّا   خُزَيْمَةُ عَدْلُ شَفْعِ الشَّافِعِينَا
523 ومِنَّا أَقْرَأُ القُرَّا أُبَيٌّ   ومِنَّا بَعْدُ رَأْسُ الفَارِضِينَا
524 ومِنَّا مَنْ تَكَلَّمَ بَعْدَ مَوتٍ   فَأَخْبَرَ عَنْ مَصِيرِ المَيِّتِينَا
525 وأَوَّلُ مَنْ بِثُلْثِ المَالِ أَوْصَى   لِيُفْرَقَ بَعْدَهُ فِي المُقْتَرِينَا
526 ومَنْ أُرِيَ الأَذَانَ، وكَانَ مِنَّا   مُعَاذٌ رَأْسُ رُسْلِ المُرْسَلِينَا
527 ومِنَّا مَنْ رَأَى جِبْرِيلَ شَفْعًا   ومِنَّا فِي النَّبِيِّ الغَالُونَا
528 ومِنَّا مَنْ أَبَرَّ اللهُ رَبِّي   لَهُ قَسَمًا، وقَلَّ المُقْسِمُونَا
529 ومَنْ بَسَطَ النَّبِيُّ لَهُ رِدَاءً   وأَوْصَاكُمْ بِهِ لِلسَّيِّدِيْنَا
530 ومِنَّا ذُو المُخَيْصِرَةِ بْنُ غُنْمٍ   ومِنَّا لِلْقُرَانِ الحَافِظُونَا
531 ومِنَّا المُكَفَّنُونَ، وذَاكَ فَخْرٌ   بِقُمْصِ المُصْطَفَى، إِذْ يُدْفَنُونَا
532 كَصَيْفِيِّ بْنِ سَاعِدَ، وابْنِ قَيْسٍ   وعَبْدِ اللهِ رَأْسِ الخَزْرَجِينَا
533 ومَا ابْنُ أَبِي سَلُولٍ ذَا نِفَاقٍ   فَإِنْ قُلْتُمْ: بَلَى، فَاسْتَخْبِرُونَا
534 أَلَيْسَ القَوْلُ يُظْهِرُ كُلَّ سِرٍّ   لَهُ كُلُّ الخَلَائِقِ كَاتِمُونَا؟
535 ونَحْنُ نَرَاهُ عَاذَ بِمَا يُصَالِي   بِجِلْدِ الهَاشِمِيِّ، ولَنْ يَكُونَا
536 بِغَيْرِ حَقِيقَةٍ إِلاَّ شَقَقْنَا   لَكُمْ عَنْ قَلْبِهِ تَسْتَيْقِنُونَا
537 كَمَا قَدْ قَالَ أَحْمَدُ لابْنِ زَيْدٍ   لِقَتْلِ فَتًى مِنَ المُسْتَشْهِدِينَا:
538 فَلَوْلاَ إِذْ شَكَكْتَ شَقَقْتَ عَنْهُ   فَتَعْلَمَ أَنَّهُ فِي الكَافِرِينَا
539 وفِينَا مَسْجِدُ التَّقْوَى، وفِينَا   إِذَا اسْتَنْجَيْتُمُ المُتَطَهِّرُونَا

540 ومِنّا الرّائشانِ، وذو رُعَيْنٍ   ومَنْ طَحَنَ البلادَ لأنْ تَدِينا

541 وقادَ الخيلَ للظُّلُماتِ تَدمَى   دَوابِرُها لِكَثْرَةِ ما وَجِينا

542 يُطَرِّحْنَ السِّخالَ بكلِّ نَشْزٍ   خِداجًا لَمْ تُعَقَّ لِما لَقِينا

543 طَوَيْنَ الأرْضَ طُولاً بَعْدَ عَرْضٍ   وهُنَّ بِها، لَعَمْرُكَ، قَدْ طُوِينا

544 فهُنَّ لَواحِقُ الأقْرابِ قُبٌّ   كأمْثالِ القِداحِ إذا حُنِينا

545 يَطَأْنَ عَلَى نُسُورٍ مُفْرَجاتٍ   لِلَقْطِ المَرْوِ ما اعْتَلَتِ الوَجِينا

546 فتَحْسَبُ لِلتَّوَقُّمِ مُنْعَلاتٍ   بأعْيُنِهِنَّ مِمّا قَدْ حَفِينا

547 تَكادُ إذا العَضارِيطُ اعْتَلَتْها   يُلاثِمْنَ الثَّرَى مِمّا وَنِينا

548 فَدانَ الخافِقانِ لَهُ، وأضْحَى   مُلُوكُهُما لَهُ مُتَضائِلِينا

549 أبُو حَسّانَ أسْعَدُ ذُو تُبانٍ   وذلِكَ مُفْرَدٌ عَدِمَ القَرِينا

550 ومِنّا الحَبْرُ كَعْبٌ، ثُمَّ مِنّا   إذا ذُكِرُوا خِيارُ التّابِعِينا

551 أخُو خَوْلانَ، ثُمَّ أبُو سَعِيدٍ،   وثالِثُهُمْ إذا ما يُذْكَرُونا

552 فَعامِرُ، وابْنُ سِيرِينٍ، وأوْسٌ،   وذاكَ نَعُدُّهُ في الشّافِعِيّنا

553 وبابْنِ الثّامِرِيِّ إذا افْتَخَرْنا   ظَلِلْنا لِلْكَواكِبِ مُعْتَلِينا

554 ومِنّا كُلُّ ذِي ذَرَبٍ خَطِيبٍ   ومِنّا الشّاعِرُونَ المُفْلِقُونا

555 ومِنّا بَعْدُ ذا الكُهّانُ جَمْعًا   وحُكّامُ الدِّماءِ الأوَّلُونا

556 ومِنّا القافَةُ المُبْدُونَ، مَهْما   بِهِ شَكَلَتْ، عُرُوقَ النّاسِبِينا

557 ومِنّا عابِرُ الرُّؤْيا بِما قَدْ   تَجِيءُ بِهِ، ومِنّا العائِفُونا

558 ومِنّا راوِيُو خَبَرِ البَرايا   ومِنّا العالِمُونَ النّاسِبُونا

559 ومِنّا أسْقُفا نَجْرانَ كانَتْ   بِرَأْيِهِما النَّصارَى يَصْدُرُونا

560 وتَفْخَرُ بالخَلِيلِ الأَزْدُ مِنّا ... وحُقَّ لَهُمْ حَكِيمُ المُسْلِمِينَا

561 ومِنّا سِيبَوَيْه، وذُو القَضَايَا ... أُخُو جَرْمٍ رَئِيسُ الحَاسِبِينَا

562 ومِنّا كُلُّ أَرْوَعَ كابْنِ مَعْدِي ... وزَيْدِ الخَيْلِ مُرْدِي المُعْلِمِينَا

563 وفَرْوَةَ، وابْنِ مَكْشُوحٍ، وشَرْحٍ ... ووَعْلَةَ فَارِسِ المُتَرَسِّبِينَا

564 ومِنْسَهِرٍ، وابْنِ زَحْرٍ، ثُمَّ عَمْرٍو ... وعَبْدِ اللهِ سَيْفِ اليَثْرِبِينَا

565 وسُفْيَانَ بْنِ أَبْرَدَ، [و]ابْنِ بَحْرٍ ... ومِنّا الفِتْيَةُ المُتَهَلِّبُونَا

566 ومِنْهُمْ مَالِكُو الأَرْبَاعِ جَمْعًا ... وكَانُوا لِلْخَوَارِجِ شَاحِكِينَا

567 ومَا لِلأَشْتَرِ النَّخَعِيِّ يَوْمًا ... ولا قَيْسِ بْنِ سَعْدٍ مُشْبِهُونَا

568 ولا كَعَدِيِّ طَيِّئٍ، وابْنِ قَيْسٍ ... سَعِيدِ المُلْكِ قَرْمِ الحَاشِدِينَا

569 وشَيْبَانَ بْنِ عَامِرَ عِدْلِ أَلْفٍ ... ومَا مِثْلُ ابْنِ وَرْقَا تَنْجُلُونَا

570 ومِنّا المُثَلُّونَ لِكُلِّ فَتْحٍ ... ورَائِبُ صَدْعِكُمْ والرَّاتِقُونَا

571 وبالحَسَنِ بْنِ قَحْطَبَةَ افْتِخَارِي ... إذا مَا تَذْكُرُونَ المُطْعِمِينَا

572 فَتًى أَمَرَتْ مُلُوكُ الرُّومِ لَمَّا ... رَأَتْهُ عِدْلَ نِصْفِ المُغْرِبِينَا

573 بِصُورَتِهِ عَلَى بِيَعِ النَّصَارَى ... وتِمْثَالاً بِطُرْقِ السَّابِلِينَا

574 ومَا مِثْلُ ابْنِ عَلْبَةَ، وابْنِ كُرْزٍ، ... وعَبْدِ يَغُوثَ بَيْنَ القَائِلِينَا

575 فَهَذَا مُصْلِحٌ شِسْعًا، وهَذَا ... يَقُولُ قَصِيدَةً فِي الجَاذِلِينَا

576 وذَاكَ مُؤَمَّرٌ مِنْ بَعْدِ قَتْلٍ ... بِأَنَّهُ لَمْ يَكُنْ فِي الجَازِعِينَا

577 ومُذْ بِذَاكَ، يُسْرَى بَعْدَ يُمْنَى ... ولَمْ يَكُ لِلْمَنِيَّةِ مُسْتَكِينَا

578 ومَا كَجَوَادِنَا فِيكُمْ جَوَادٌ، ... وكَلاَّ، لَيْسَ فِيكُمْ بَاذِلُونَا

579 وأَيْنَ كَحَاتِمٍ فِيكُمْ، وكَعْبٍ، ... وطَلْحَةَ لِلْعُفَاةِ المُجْتَدِينَا؟

580 وحَسَّانُ بْنُ بَحْدَلَ قَدْ تَوَلَّى — خِلافَتَكُمْ، وأنْتُمْ حَاضِرُونَا
581 ومَنْ خِفْتُمْ غَوَائِلَهُ عَلَيْهَا — وكُنْتُمْ مِنْهُ فِيهَا مُوْجَلِيْنَا
582 ومِنَّا مَنْ كَسَرْتُمْ، يَوْمَ أوْدَى — عَلَيْهِ مِنْ لِوَاءٍ، أرْبَعِيْنَا
583 ومَنْ سَجَدَتْ لَهُ مِنَّا أُلُوفٌ — وأعْتَقَ أُمَّةً يَتَشَهَّدُونَا
584 ومِنَّا مُدْرِكُ بْنُ أبِي صَعِيْرٍ — ومُذْكُو الحَرْبِ ثُمَّ المُخْمِدُونَا
585 وقَاتِلُ صِمَّةَ الهِنْدِيِّ مِنَّا — ومِنَّا بَعْدَ ذَا المُتَصَعْلِكُونَا
586 كَمِثْلِ الشَّنْفَرَى، وهُمَامِ نَهْدٍ — حَزِيْمَةَ أمْرَدِ المُتَمَرِّدِيْنَا
587 ونَدْمَانُ الفَرَاقِدِ كَانَ مِنَّا — وضَحَّاكُ بْنُ عَدْنَانٍ أخُوْنَا
588 ومَنْ خَدَمَتْهُ جِنُّ الأرْضِ طَوْعًا — ومَا كَانُوا لِخَلْقٍ خَادِمِيْنَا
589 وبَادِرُنَا فَلَمْ نَحْصِيْ إذَا مَا — عَدَدْتُمْ أوْ عَدَدْنَا المُفْرَدِيْنَا
590 ونَاقِلُنَا قَدِ اتُّبِعُوا لَدَيْكُمْ — وكَانُوا خَلْفَ قَوْمِيْ تَابِعِيْنَا
591 وفِيْنَا ضِعْفُ مَا قُلْنَا، ولَكِنْ — قَصَرْنَا؛ إذْ يُعَابُ المُسْهِبُونَا
592 ولَكِنِّي كَوَيْتُ قُلُوبَ قَوْمٍ — فَظَلُّوا بِالمَنَاخِرِ رَاغِمِيْنَا
593 يَعَضُّونَ الأنَامِلَ مِنْ خَزَاءٍ — ومَا ذَاكُمْ بِشَافِي النَّادِمِيْنَا
594 فَلاَ فَرَجَ الإلَهُ هُمُومَ قَوْمٍ — بِقُبْحِ القَوْلِ كَانُوا مُبْتَدِيْنَا
595 هُمُ وَلَجُوا إلَى قَحْطَانَ نَهْجًا — فَصَادَفَهُمْ بِهِ مَا يَحْذَرُوْنَا
596 وقَدْ شَيَّدْتُ فَخْرًا فِي قَبِيْلِيْ — يُقِيْمُ مُخَلَّدًا فِي الخَالِدِيْنَا
597 فَمَنْ ذَا يَضْطَلِعْ بَعْدِيْ بِهَدْمٍ — فَيَهْدِمَهُ بِإذْنِ الشَّائِدِيْنَا
598 فَهَدْمُ الشَّيْءِ أيْسَرُ، غَيْرَ كِذْبٍ، — مِنَ البُنْيَانِ عِنْدَ الهَادِمِيْنَا
599 ولَوْ أنِّي أشَاءُ لَقُلْتُ بَيْتًا — تَكَادُ لَهُ الحِجَارَةُ أنْ تَلِيْنَا

600 ولكنّي لرَحْمَتِهِمْ عَلَيْهِمْ بِتَزْكِيَةٍ مِنَ المُتَصَدّقِينَا
601 فَكَمْ حِلْمٍ أفَادَ المَرْءَ عِزًّا وَمِنْ جَهْلٍ أفَادَ المَرْءَ هُوْنَا
602 وحَسْبُكَ أنَّ جَهْلَ المَرْءِ يُضْحِي يَضْحَى عَلَيْه للْعِدَاءِ لَهُ مُعِيْنَا

المصادر :

- *الإكليل الجزء الثاني، للهَمْدانيّ ، تحقيق محمد الأكوع ، بيروت ، 1986، ط3 .*
- *الإكليل الجزء العاشر ، للهَمْدانيّ ، الدار اليمنية للتوزيع والنشر صنعاء 1987.*
- *انباه الرّواة على انباه النحاة ، للقفطي ، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم ، دار الكتب المصرية ، القاهرة ، 1950 .*
- *صفة جزيرة العرب ، للهَمْدانيّ ، تحقيق محمد الأكوع ، دار اليمامة ، الرياض ، 1974 .*

□□□

منبج المدينة المقدسة

عبد الرحمن بدر الدين

***أطلق** اليونانيون اسم "هيرابوليس Hierapolis" أي المدينة المقدسة على ما نسميها اليوم مدينة منبج، وجاءت هذه التسمية بسبب ما لها من حرمة دينية لدى سكانها، ولما تحتويه من معابد وثنية يحج إليها الألوف من الناس وبخاصة الوثنيون فيهم لحضور الاحتفالات الدينية التي كانت تقام فيها، والتي يشرف على تنظيمها وتنفيذها رئيس كهان المدينة، وكان يتميز عن الآخرين بلباسه الأرجواني اللون. وكانت أعظم آلهة هيرابوليس الإلهة أتارغيتس Atargatis، ويعود تاريخ هيكلها إلى عام 320 ق.م، وإلى جانبه هيكل آخر لتمثال زوجها الإله حدد Hadad رب الصواعق، والعواصف، والأخصاب، ويظهر جالساً على عرش مستنداً إلى ثورين[1].*

إن السمعة الدينية التي اشتهرت بها هيرابوليس، جعلت اليونانيين يتأثرون بها وذلك عن طريق جنودهم العائدين إلى بلادهم حاملين معهم معتقدات وطقوساً دينية، وبعض ثقافات شعوب المناطق التي قدموا منها، وذلك زمن الإسكندر المكدوني وخلفائه السلوقيين. وقد دفع ذلك أصحاب السلطة في بلاد اليونان إلى الاستعانة برهبان مدينة هيرابوليس لإحياء احتفالات دينية في مدينة ديلوس اليونانية مماثلة لما كان يجري في بلادهم، مما يجعل المدينة اليونانية محجاً للوثنيين اليونان وأمثالهم من سكان المناطق المجاورة.

آراء حول "أصل تسمية" منبج:

سيطر الآشوريون على موقع مدينة منبج، عندما أخذوا بالتوسع لبناء إمبراطوريتهم، وكان ذلك الموقع يسمى آنذاك Nappigi أو Nampigc أي النبع بينما دعاها الآراميون Nappigu، وقد حُرّف هذا الاسم مع الزمن فأصبح Mabug أي النبع أيضاً.

(1) ــ الأصول السريانية في أسماء المدن والقرى السورية، وشرح معانيها للخوري برصوم أيوب ص 304. طباعة دار الرها بحلب 2000.

ودعاها اليونانيون باسم Bambyce، كما دعيت في اليونانية الرومانية باسم Hierapolis أي المدينة المقدسة.

وهنالك آراء أخرى حول أصل التسمية، إذ يعتقد أصحابها أن الاسم محرف عن الآرامية القديمة، ومن المعروف أن الآراميين بدأ نجمهم بالصعود بعد أن أخذت الإمبراطورية الآشورية بالتفكك، ونخلص من ذلك إلى القول بأن الآراميين حرفوا التسمية الآشورية إلى لغتهم.

ورأي ثالث أورده ياقوت الحموي في كتابه معجم البلدان إذ يقول:

"ذكر بعضهم أن أول من بناها (والحديث هنا عن مدينة منبج) كسرى لمّا غلب على الشام وسمّاها (من به) أي أنا أجود فعربت فقيل لها منبج..[1] وكان بها بيث نار للفرس[2].

ويرى الخوري برصوم أيوب في كتابه (الأصول السريانية في أسماء المدن والقرى السورية وشرح معانيها) أنها اشتقت من NBAG بمعنى نبع، طلعَ، برزَ.. الخ.

وقد أكّد المؤرخ الغزى صاحب كتاب نهر الذهب، هذا المعنى وأنها سميت بذلك منبج بسبب وجود عين ماء كبيرة كانت تعرف باسم الرام[3].

لُمح من تاريخ منبج:

من المؤسف أن معلوماتنا عن مدينة منبج في ظل الحكم الآشوري قليلة جداً تكاد لا تذكر، وكذلك الأمر بالنسبة لعصر الممالك الآرامية، وكل ما نعرفه أن منبج كانت ضمن مملكة بيت عديني الآرامية الواقعة بين البليخ شرقاً وضفتي نهر الفرات الأوسط غرباً، وكانت عاصمتها مدينة برسيب "تل أحمر" حالياً الواقعة إلى الجنوب من مدينة جرابلس.

كما نعرف أيضاً أن هذه المدينة كانت قبيل سيطرة الإسكندر المكدوني على المنطقة تحت حكم أسرة عبد حدد، وهي أسرة آرامية على ما يبدو، وأصبحت منبج في ظلها مركزاً لعبادة الإلهة أتار غاتس ATARGATIS وزوجها الإله حدد، ولقد أعادت زوجة سلوقس الأول بناء معبد أتارغاتس الوثني في بامبيس، للتدليل على مدى احترام السلوقيين لهذه الآلهة، ومما زاد في أهمية منبج أنها أصبحت خط الدفاع الأول في مواجهة الفرس في العصر الهلنستي، واستمرت في لعب هذا الدور في العصرين الروماني والبيزنطي، يشهد على ذلك الآثار المتبقية حتى وقت قريب والمتمثلة في تحصينات الإمبراطور جوستنيان لهذه المنطقة. وفي هذه المدينة أرغم الإمبراطور البيزنطي هرقل خصومة الفرس على إعادة الصليب الذي كانوا قد استولوا عليه من مدينة القدس عام 610م، وكان البيزنطيون يعتقدون أن ذلك الصليب هو الذي صلب عليه السيد المسيح، ومن هنا جاءت أهميته للبيزنطيين، وقد بقي عند الفرس حتى عام 630 م، وأشار القرآن الكريم إلى الخلاف بين البيزنطيين

---

[1] ـ معجم البلدان: لياقوت الحموي: الجزء الخامس ص 205.

[2] ـ الأصول السريانية نقلاً عن حاشية مخطوط يشوع العمودي ص 242.

[3] ـ نهر الذهب للغزي المجلد 1 ص 395.

والفرس في الآية الكريمة:

"غلبت الروم في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين[1]".

وعــندما بدأت الفتوحات العربية الإسلامية كانت منبج تحت الحكم البيزنطي، إلا أنها تحررت مــنه زمــن الخلــيفة عمر بن الخطاب الذي كلف عامر بن الجراح "أبا عبيدة" بطرد البيزنطيين من أراضي بلاد الشام، وذلك بعد انتصار القوى الإسلامية في معركة اليرموك مما شجعهم على متابعة الزحف نحو الشمال والشمال الغربي لنشر قيمهم الدينية والأخلاقية التي جاء بها الإسلام.

زحــف أبــو عبيدة بقواته نحو حلب الساجور، وقدّم عياض بن غنم الفهري إلى منبج ثم لحق بــه[2]، وقــد صالح إنطاكية على شروط هي الجزية أو الجلاء، فجلا بعضهم، وأقام بعضهم فأمنهم ووضع على كل حالم منهم ديناراً وجريباً[3].

وعمــد أهالــي مدينة مبنج إلى عقد الصلح مع عياض على نفس الشروط التي صالح بموجبها أهل إنطاكية، وقد أقرَّ أبو عبيدة ذلك.

ومديــنة منــبج هذه تقع في الشمال الشرقي لمدينة حلب، وتبعد عنها نحو *80* كم، وتقوم على أرض فسيحة ترتفع نحو *398* متراً سطح البحر، والمعدل السنوي لأمطارها يزيد على *250*مم.

ويغلــب علــى ســكان هذه المدينة العمل بالزراعة أو رعي الماشية إلى جانب بعض الحرف الضــرورية لتلبــية حاجاتهم. ويعتبر القسم الشمالي والشمالي الشرقي للمدينة أكثر تطوراً من القسم الجنوبــي، والجنوبــي الغربــي الــذي يغلــب على سكانه الطابع الريفي والاهتمام بتربية الدواجن والمواشي.

وإلــى الشــمال مــن مديــنة منــبج وعلى امتداد نهر الساجور تقوم هضاب مغطاة بالأحجار الصــوانية، وتعــود إلى العصر الحجري القديم المتوسط مما شجع أهالي المنطقة على استخدام تلك الحجارة في صنع أدواتهم الضرورية لحياتهم اليومية شأنهم في ذلك شأن جميع أناس عصور ما قبل التاريخ.

كما استغل سكان المنطقة القدماء، وفرة المياه فيها وقربها من سطح الأرض، وسهولة تناولها، فــأوجدوا أنظمــة للري وأنشؤوا أقنية للسقاية، فأصبحت المنطقة منتجعاً للراغبين في الحياة الهادئة المستقرة والتي تجعل من الزراعة وتربية المواشي والدواجن مصدر رزق كبير لهم.

ولقد أشار ياقوت الحموي إلى ذلك عند حديثه عن مدينة منبج بما يلي:

"كــان على منبج سور مبني بالحجارة محكم، بينها وبين الفرات ثلاثة فراسخ وبينها وبين حلب عشــرة فراسخ، شربهم من قنيٍّ تسيح على وجه الأرض، وفي دورهم آبار كثيرة، أكثر شربهم منها

(1) ــ القرآن الكريم: سورة الروم، الآية *1* ــ *4*.

(2) ــ فتوح البلدان للبلاذري ص *156*.

(3) ــ المصادر السابق ص *155*.

لأنها عذبة صحيحة"[1].

كمـا وصـفها ابـن حوقل بما يلي: " وبالقرب من بالس مدينة منبج، حصينة، كثيرة الأسواق القديمـة، يُصـنع فيها نوع من الحلوى معمولة من الزبيب، والجوز والفستق والسمسم، تصدر إلى حلـب وأماكـن أخرى، والمدينة قديمة الآثار عظيمة الأسوار في تربة ندية رطبة تميل إلى الصفرة (زعفرانـية)، يغلـب علـيها وعلـى مزارعها الأعداء، والمدينة حصينة عليها سور أزلي، روحي وبقربها مدينة سبخة"[2].

ورحالة عربي مشهور هو ابن جبير، زار مدينة منبج وكتب عنها في رحلته ما يلي:

"بلـدة فسـيحة الأرجاء، صحيحة الهواء، يحف بها سور عتيق، تحفّ بغربيها وشرقيها بساتين ملـتفة الأشجار، مختلفة الثمار والماء يطرد فيها، ويتخلل جميع نواحيها، وخصص الله داخلها بآبار معينة شهدية العذوبة، سلسبيلة المذاق، تكون في كل دار منها البئر والبئران وأرضها كريمة تستنبط مـياهاً كلها، وأسواقها وسككها فسيحة متسعة، ودكاكينها وحوانيتها كأنها الخانات والمخازن اتساعاً وكـبراً، وأعلـى أسـواقها مسـقفة.... ولهـا قلعة حصينة في جوفها الخ وأهلها أهل فضل وخير فمعـاملاتهم صـحيحة وأحوالهم مستقيمة[3]. أجمع هؤلاء الرحالة في وصفهم لمدينة منبج أنها طيبة الهواء، جيدة التربة غزيرة المياه، كثيرة البساتين، والمخازن والدكاكين.. الخ

وقـد زارها هارون الرشيد وكان واليها من قبله عبد الملك بن صالح بن علي الهاشمي فسأله الرشـيد أن يصـف له المدينة فقال: "طيبة الهواء، قليلة الأدواء فقال الرشيد كيف ليلها فأجاب عبد الملك سحر كله فقال الرشيد صدقت إنها لطيبة فأجابه بل طابت بك يا أمير المؤمنين وأين يذهب بها عيـن الطيـب وهي بُرَة حمراء وسنبلة صفراء، وشجرة خضراء في فياف فيح بين قيصوم وشيح" وكان عبد الملك هذا يضرب به المثل في الفصاحة والبلاغة[4].

لقـد اهـتم سـكان مدينة منبج بالزراعة منذ مطلع العصور الوسطى فزرعوا الحبوب بمختلف أنواعهـا، والقطن، والقنب وأشجار التوت التي كانت ضرورية لتربية دود القز، وقد أشار إلى ذلك زين الدين بن الوردي في قصيدة نظمها إثر الزلزال الكبير الذي ضرب المدينة عام 1345م وختمها بقوله:

منـبج أهلهـا حكـوا دود قـز   عـندهم تجعـل البـيوت قـبورا

رب نَعْمْهـم فقـد ألفـوا مـن   شـجر الـتوت جـنة وحريـرا[5]

---

(1) ــ معجم البلدان لياقوت الحموي ص 206.

(2) ــ صورة الأرض: لابن حوقل ، أو قاموس الأمكنة والبقاع التي يرد ذكرها في كتب الفتوح جمع علي محت.

(3) ــ رحلة ابن جبير ص 236، 28، 23.

(4) ــ معجم البلدان ــ ياقوت الحموي ص 206.

(5) ــ تتمة المختصر في أخبار البشر لابن الوردي

ولم يكن هذا الزلزال هو الوحيد الذي ضرب منبج، بل سبقه زلزال آخر عام 748م نكبت بسببه المدينة وتهدم العديد من دورها وحوانيتها، كما تهدمت كنيسة يعقوبية فوق رؤوس المصلين الذين كانوا بداخلها.

أما في المجالين التنظيمي والإداري فقد أصبحت منبج في عهد الخليفتين عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان جزءاً من العواصم التي حُددت مهامها بالدفاع عن الحدود الشمالية للدولة العربية الإسلامية الناشئة.

وقد انتقلت قبائل عربية كثيرة من موطنها الأصلي في شبه الجزيرة العربية إلى المناطق المحررة واستوطنتها، وكانت قبيلة تغلب اليمنية الأصل والتي ينتمي إليها الشاعر المشهور الأخطل قد استوطنت المنطقة الواقعة بين دجلة والفرات والخابور كما تسرب بعض أفخاذها نحو الغرب واتخذوا من منطقة منبج سكناً لهم بسبب خصوبة الأرض ووفرة المياه العذبة.

وفي العصر الأموي عمد الخليفة يزيد بن معاوية بن أبي سفيان إلى إحداث جند خامس دُعي باسم جند قنسرين وضم إليه إنطاكية ومنبج والجزيرة حرصاً على سلامة حدود الدولة ودعماً لها.

أما في العصر العباسي فقد أعاد هارون الرشيد عام 170 هـ / 786م تنظيم الحدود الشمالية لدولة الخلافة العباسية رغبة منه باستئناف الجهاد، فعمد إلى فصل منبج عن جند قنسرين وجعلها مركز منطقة العواصم الجديدة والتي تضم المناطق الحدودية السورية والجزيرة العليا وعين عبد الملك بن صالح بن علي بن عباس حاكماً لها، فعمد هذا الحاكم إلى بناء صروح كبيرة وقوية، استخدمت كقواعد لانطلاق الصائفة ضد البيزنطيين، وبذلك أصبحت تشكل خط التماس الأول مع العدو، لذا كان لابد من تهيئتها عسكرياً ومدنياً لاحتواء الألوف من المجاهدين القادمين من شتى البقاع الإسلامية للدفاع عن حدود الدولة ولقتال البيزنطيين سواء بدافع ديني أو رغبة بالكسب والربح. وما إن بدأ الضعف يدب في أوصال الدولة العباسية حتى بدأ بعض القادة من العسكريين أو أصحاب العصبيات الطامعين بالعمل باجتزاء إمارات ودويلات لهم من جسم الدولة العباسية، مع حرصهم على الاعتراف في الغالب بسلطة الخليفة العباسي الذي لم يكن له حول ولا قوة.

وقد استطاع أحمد بن طولون أن يمد نفوذه من مصر إلى بلاد الشام وأن يضمها إلى دولته، وبذا أصبحت منبج تحت سيطرة الطولونيين، وقد برر ابن طولون عمله بحجة رغبته بمقارعة البيزنطيين والعودة إلى مجاهدتهم.

وفي زمن سيف الدولة الحمداني، استعرت المعارك بين الدولة الحمدانية والبيزنطيين، وكانت سجالاً بين الطرفين، وقد زادت أعباء سيف الدولة مع أنه وقع مع الإخشيديين خلفاء الطولونيين صلحاً في عام 334 هـ /945م حصل بموجبه على إقليم واسع يتألف من عواصم أنطاكية ومنبج، وقد استعادت هذه الأخيرة أهميتها بسبب قربها من مدينة حلب ولثروتها الزراعية، وقربها من نهر الفرات قرب معبر على النهر دعي باسم جسر منبج حيث تقوم قلعة نجم، وفي الواقع أن منبج بقيت هدفاً للبيزنطيين خلال النصف الثاني من القرن العاشر الميلادي، مما جعل الحرب بين الطرفين شبه مستمرة.

وعندما احتل الفاطميون سورية الشمالية 406 هـ /1015 م أصبح صالح بن مرداس سيد حلب. فضم إليه مدينة منبج وتعاقب على هذه المدينة سلطات عدة، فقد سيطر عليها السلاجقة الأتراك ثم انتقلت إلى سيطرة الزنكيين إذ بعد وفاة زنكي 541هـ/ 1146م قاد ولده نور الدين حملة عسكرية إلى الرها لمحاصرتها ماراً بمدينة منبج مع قواه العسكرية وآلات حصاره، وكان أميرها يومئذ حسان المنبجي، وهو حليف مخلص لنور الدين، والذي باستيلائه على تل باشر عام 546 هـ / 1151م أنهى بذلك كونتية الرها.

وبعد وفاة حسان المنبجي أعطى نور الدين منبج لولده غازي كإقطاع إلا أن هذا ما لبث أن ثار عليه. مما جعل نور الدين يقتحم المدينة ويعزل غازي ويعين مكانه أخاه قطب الدين اينال.

بنى نور الدين مدرسة للشافعية في منبج لابن أبي عصرون بينما بنى قطب الدين مدرسة مماثلة للأحناف.

بقيت منبج تحت سلطة الزنكيين حتى احتلها صلاح الدين الأيوبي 572 هـ /1176م[1]. وتعرضت فيما بعد عام 638 هـ /1240م للنهب والسلب من قبل الخوارزمية الذين أشاعوا فيها الخراب والدمار والقتل[2].

وبوفاة الملك الصالح أيوب ملك مصر، واغتيال ولده توران شاه، انتقل الحكم عملياً إلى القائد المملوكي المعز ايبك التركماني الجاشنكيري الصالحي، ويُعد المؤسس لدولة المماليك والتي استمرت نحو مئتين وسبعين سنة 1250 ـ 1517 م بفرعيها البحري والبرجي. وقد تعرضت بلاد الشام خلال حكمهم إلى غزوين شرسين: أولهما بقيادة هولاكو المغولي الذي وضع نهاية للدولة العباسية، إثر احتلاله بغداد وقتله للخليفة العباسي وأفراد أسرته عام 1258 م ثم زحف نحو بلاد الشام واحتل القسم الشمالي منها، وارتكب جرائم لا يمكن تصورها في حلب ومنطقتها، ثم اتجه نحو حماة ودمشق، إلا أن ظروفاً استجدت، فاضطر إلى الذهاب إلى إيران بسبب وفاة أخيه الخان الكبير، تاركاً جيشه لإتمام الغزو بقيادة أحد قواده ولكن جيش المماليك بقيادة الظاهر بيبرس تمكن من سحق الجيش المغولي في معركة عين جالوت 658 هـ / 1260م.

أما الغزو الثاني فكان بقيادة تيمورلنك، الذي غزا في عام 804 هـ/ 1401م شمال سورية واستولى على مدينة حلب ومنبج وهدم هذه الأخيرة بعد أن فتك جنوده بسكانها، كما فعلوا ذلك بحلب ودمشق.

كان آخر سلاطين المماليك قُونصوه الغوري الذي هزمه العثمانيون في معركة مرج دابق قرب حلب عام 923هـ/ 1517م وبذلك انتقلت السيادة من المماليك إلى العثمانيين، وأصبحت منبج جزءاً من أملاك السادة الجدد، وقد استمر الاحتلال العثماني لبلاد الشام نحو أربعة قرون 1517ـ 1918.

---

(1) ـ تتمة المختصر في أخبار البشر لابن الوردي ص 111.

(2) ـ المصدر السابق ص 248.

لم يطرأ على منبج في ظل الحكم العثماني أحداث ذات أهمية تذكر سوى أنها استقبلت أفواجاً من الشركس المهاجرين من القوقاز عام 1878م ليقيموا فيها ويصبحوا من مواطنيها.

إن الظروف السياسية والعسكرية التي عصفت بمدينة منبج لم تكن مشجعة لإظهار مواهب أبنائها وبخاصة في ظل الحكم العثماني وذلك تمشياً مع سياسته القائمة على تشجيع النزعات الدينية وتغذيتها، وتوظيفها لدعم استمراره، وقد أغرقت هذه السياسية البلاد التي كانت خاضعة للعثمانيين بالجهل والتخلف.

ولابد لنا من التذكير بأن منبج في العصر العباسي برز فيها شاعران كبيران وهما: أبو فراس الحمداني، وأبو عبادة الوليد البحتري الطائي:

أما الشاعر الأول فهو الحارث بن سعيد بن حمدان (أبو فراس) نشأ يتيماً إذ قتل والده وكان عمره ثلاث سنوات آنذاك فاحتضنه ابن عمه علي بن أبي الهيجاء بن حمدان والذي لقب بسيف الدولة، وكان قد استقل بحلب، وما إن اشتدّ ساعد أبي فراس حتى عينه الأمير سيف الدولة أميراً على منبج 336 هـ /947 م وكان عمره آنذاك ستة عشر عاماً.

فأخذ يقارع الروم البيزنطيين دفاعاً عن الأرض العربية التي كانت تحت سلطته. وفي إحدى غزواته لبلاد الروم وتوغله فيها، أسر القائد البيزنطي نقفور فوكاس أبا فراس في مدينة خرشنة عام 351 هـ / 962 م وكان جريحاً، أصابه سهم بقي نصله في فخذه[1] ، ونقل أبو فراس أسيراً إلى القسطنطينية حيث بقي فيها نحو سبع سنوات، نظم خلالها أجمل قصائده المسماة الروميات، وكان فخوراً بنفسه وبأسرته وهو القائل:

إن زرت خرشنة أسيرا — فلقد أجلت بها مغيرا

من كان مثلي لم يبت — إلا أميراً أو أسيرا

ليست تحل سراتنا — إلا الصدور أو القبورا

إن الخلافات العائلية، والأطماع السياسية، أودت بحياة أبي فراس، فقتل عام 357 هـ / 968م في مدينة صدد[2] بإيعاز من أبي المعالي بن سيف الدولة الحمداني.

أما الشاعر الثاني فهو أبو عبادة الوليد البحتري الطائي، ولد بمدينة منبج 206 هـ / 821م ونشأ وترعرع في أحضانها، وما إن أصبح شاباً حتى أخذ يزور بعض المدن القريبة كالمعرة وحلب، وحمص حيث التقى بالشاعر أبي تمام الذي استمع إليه وأطرى شعره، ثم انتقل البحتري إلى بغداد فسامراء وأخذ يقترب من رجالات الدولة العباسية، فمدح الخليفة المتوكل، ووزيره الفتح بن خاقان وبعض أمراء البيت العباسي، كما عاصر مقتل الخليفة المتوكل وأخيراً توفي زمن المعتضد

(1) ـ الروض المعطار في خبر الأقطار للحميري ص 118.

(2) ـ المختصر في أخبار البشر لأبي الفداء الجزء الثاني ص 108.

وقد شارف عمره على الثمانين 285 هـ/898 م والأرجح أنه دفن في مدينة منبج.

•••

المراجع والمصادر

- القرآن الكريم.

1 ـ الأصـول السـريالية في أسماء المدن والقرى السـورية وشرح معانيها للخوري برصوم أيوب ـ حلب دار الرها 2000 م.

2 ـ تتمة المختصر في أخبار البشر للشيخ زين الدين بن الوردي ـ بيروت ـ دار المعرفة 1970م.

3 ـ رحلة ابن جبير، تحقيق الدكتور حسين نصار ـ القاهرة دار مصر للطباعة.

4 ـ الروض المعطار في خبر الأقطار ـ لمحمد بن عبد الله بن عبد المنعم الحميري القاهرة ـ مطبعة لجنة التأليف والنشر 1356 هـ/ 1937 م.

5 ـ صورة الأرض لأبي القاسم ابن حوقل النصيبي ـ بيروت مكتبة الحياة 1979م.

6 ـ فتوح البلدان للبلاذري ـ الطبعة الأولى 1913 هـ/1901 م القاهرة ـ مطبعة الموسوعات.

7 ـ قاموس الأمكنة والبقاع التي مرَّ ذكرها في كتب الفـتوح ـ جمـع علي بهجت القاهرة ـ مطبعة التقدم 1324 هـ/ 1906م.

8 ـ معجم البلدان لياقوت الحموي الجزء الخامس ـ بيروت دار صادر 1397 هـ/1977م.

9 ـ نهـر الذهـب فـي تاريخ حلب للغزي، المجلد الأول.

10- Emcyclopedce Ole lislam vol.6 Leiden Brill 1991.

11- Emeyelopaedia Briloinmica vol 5 - 1989

12- Emeyelopaedia Americana vop 14 - 1994

□□□

أخبار التراث

أمينة التحرير

إصدارات:

كتب:

- ضمن سلسلة (آفاق ثقافية)، صدر عن وزارة الثقافة السورية كتاب (يا ليل)، لعلامة حلب (خير الدين الأسدي)، الذي له مجموعة من المؤلفات المهمة، منها: البيان والبديع، أغاني القبة، عروج أبي العلاء، وموسوعة حلب التي جمع في مجلداتها الست التراث الشعبي لهذه المدينة العريقة، من أمثال وأهازيج وأشربة وأطعمة، وسوى ذلك.
- أصدرت دارة الملك عبد العزيز في المملكة العربية السعودية كتابها الثالث، حول (الأساليب التربوية المستمدة من دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب) من تأليف د. عبد الرحمن بن علي العريني. يتضمن الكتاب خمسة عشرة فصلاً، إلى جانب المقدمة والخاتمة.

  كما أصدرت الدارة أيضاً كتابها الرابع تحت عنوان (رحلة الحاج من بلد الزبير بن العوام إلى البلد الحرام)، من تأليف سعد بن أحمد الربيعة، وإعداد سعود بن عبد العزيز الربيعة.
- صدر عام 2003م عن مركز زايد للتراث والتاريخ في دولة الإمارات المتحدة كتاب (مسامرة الندمان ومؤانسة الإخوان) تأليف عمر بن محمد بن عبد الله الرازي (ت 728هـ)، تحقيق د. وليد مشوح ومراجعة الأستاذ علي حمد الله.

يهدف الكتاب إلى تحقيق غايات تعليمية وتربوية وأخلاقية، ويقع في ثمانية وعشرون باباً في الأخبار والحكايات والحكم والمواعظ والأشعار والأزجال والمواليا والغناء والتهاني والتعازي والبلاغات والمقامات والتوقيعات والنكت والنوادر والعجائب والشعر والفرائد المنوعة، وغيرها من الموضوعات.

•••

دوريات:

- صدر العدد الثاني من مجلة (الضاد)، التي أسسها الأديب الراحل (عبد الله يوركي حلاق) عام

1931. وهـــي مجلة شهرية، تعنى بالآداب والعلوم والفنون. تضمن العدد بحوثاً متنوعة، منها: المؤرخ الكبير جرجي زيدان، للكاتب رياض عبد الله حلاق. بين الثقافة والتراث، للكاتب بولس الفغالي. السائح الهروي نزيل حلب. للكاتب محمود فاخوري.

- أصـــدر مركـــز الوثائق التاريخية في مملكة البحرين، العدد /45/ من المجلة المحكمة (الوثيقة). وجـــاء فـــيها مجموعة من الدراسات التاريخية الهامة، نذكر منها: رحلة جلجامش إلى ديلمون، للكاتـــب د. عـــبد الجبار السامرائي. صفحات من تاريخ البحرين، للكاتب كمال النعيمي. مركز الوثائق التاريخية في ربع قرن، للكاتب عبد الله آل خليفة.
- عن جمعية الاجتماعيين والجامعة الأمريكية في إمارة الشارقة، صدر عدد جديد من مجلة (شؤون اجتماعـــية)، يحمـــل الـــرقم /80/. وقـــد تنوعت موضوعات العدد بين الاجتماعية والسياسية، وتناولـــت التنمية البشرية، والهجمة الصهيونية على مدينة القدس، وتغاير القيم لدى اليافعين في مدينة دمشق.
- عن الأمانة العامة لجامعة الدول العربية، صدر العدد /117/ من مجلة (شؤون عربية)، وكتب فيه عدد من المفكرين والباحثين في القضايا القومية، منهم: د. رضوان السيد، د. مجد الدين خمش، د. محمد عيسى، د. محمد نور فرحات.
- صـــدر العدد /52/ من مجلة بناة الأجيال التي تصدرها نقابة المعلمين في سورية. وقد ضم العدد باقة من الموضوعات التربوية والاجتماعية والأدبية والفكرية والجغرافية.
- عن جامعة سيدي بلعباس الجزائرية، صدر باللغة العربية واللغات الأجنبية، العدد /30/ من مجلة الآداب والعلـــوم الإنسانية، وهي مجلة أكاديمية علمية محكمة، تعنى بالدراسات النقدية واللغوية والتاريخـــية. ضـــم العـــدد دراسات نقدية ولغوية، نذكر منها: ميثيودينية الشعر العربي القديم، الأســـس والمـــنطلقات فـــي النقد العربي المعاصر، للدكتور محمد بلوحي. الأسطورة والشعر، للدكـــتور كاملـــي بلحاج. الحكمة في العرض الشعبي، للكاتب صبار ناصر. التعجيب عند ابن ســـينا: المصـــطلح والمفهـــوم، للدكتور زياد صالح الزعبي. دور الزوايا الدينية الإصلاحي في تحضير ثورة التحرير الجزائرية، للكاتب محمد مكحلي.

•••

مؤتمر:

- بالـــتعاون مع مركز الدراسات والأبحاث المشرقية في لبنان، أقامت وزارة الثقافة السورية مؤتمر الـــتراث الســـرياني التاسع واستمر ثلاثة أيام. شارك في المؤتمر عدد من الباحثين السوريين، منهم: شكران خربوطلي، موسى مخول، محمد عبد الحميد الحمد. والعرب، منهم: الياس خليفة، نشـــأت حمارنة، أنطوان سيف. والأجانب، منهم: توماس كونامكال، فلوريال سانغوستان، هنري هو غونارد.

تناولت البحوث والمداخلات أصول السريان ودورهم في الترجمة وفي بناء الحضارة العربية، ومدارسهم الفكرية، وإسهاماتهم الطبية والأدبية.

•••

ندوات:

- استضافت جامعة البتراء في المملكة الأردنية الهاشمية، ندوة (التعليم العالي وآفاقه). حاضر فيها أساتذة مختصون من البلاد العربية، واستعرضوا واقع التعليم العالي في الوطن العربي. وبما أن التعليم حق من حقوق الإنسان، فيجب على الحكومات العربية إيجاد جامعات على مستوى عال من التقنية والمعرفة، وتعميق روح البحث العلمي بما يتناسب والتحديات التي يواجهها المجتمع العربي ونظام التعليم والطالب في آن معاً.
- في طار فعاليات صنعاء عاصمة الثقافة العربية عام 2004، أقامت محافظة المهرة في اليمن ندوة عن اللغة والتاريخ والتراث، تحدث فيها بعض الباحثين عن اللغة المهرية ذات الجذور العربية، والتي تعود نشأتها إلى الألف الأولى قبل الميلاد. في حيث تحدث آخرون عن تراث المهرة من أمثال شعبية وأهازيج ورقصات وعادات وتقاليد.

•••

مهرجان:

- نظمت محافظة المهرة اليمنية، مهرجاناً ثقافياً كرمت فيه عدداً من مبدعيها في مجالات الأدب والشعر والموسيقا والغناء. وتضمن المهرجان معارض لكتب أدباء المحافظة، ولفنانيها التشكيليين، إلى جانب أمسيات شعرية وحفلت فنية غنائية وعروض أزياء شعبية.
- أقامت وزارة الثقافة التونسية في مدينة تطاوين مهرجان القصور الصحراوية في دورته السادسة والعشرين، شارك في نشاطاته الرياضية والثقافية والفنية عدد من الدول العربية (ليبيا، الجزائر، والأردن)، والأوروبية (روسيا، فرنسا، وإيطاليا)..

•••

معرض:

في النصف الأول من شهر تموز 2004 أقام مركز سعود البابطين للتراث والثقافة في مكتبة الأسد الوطنية بدمشق معرضاً للمخطوطات والمسكوكات. وقد هدف المركز من إقامة هذا المعرض إلى تعريف المجتمع العربي بأهمية هذا التراث والحض على حفظه وصيانته.

ضم المعرض /112/ مخطوطة ووثيقة، وكان العدد الأكبر من المخطوطات عن سورية، كما كان من بين الوثائق /11/ وثيقة تتكلم على سورية.

وقد لفت الأنظار مخطوط دمشقي عن الألغام يعود تاريخه إلى 300 سنة.

وضم المعرض أيضاً /147/ مسكوكة يعود معظمها إلى نهاية خلافة الراشدين، والدولتين الأمويتين في دمشق والأندلس. وأقدم المسكوكات واحدة تعود إلى أيام الخليفة الراشد أبي بكر الصديق(رضي الله عنه).

•••

مكتشفات أثرية:

- أظهرت الحفريات في مدينة جبلة على الساحل السوري، معالم مدافن عائلية تعود إلى الفترة الرومانية في القرنين الثاني والثالث الميلادي.
- تم مؤخراً اكتشاف مقبرة كبيرة قرب ناحية الغارية الواقعة في أقصى جنوب محافظة السويداء. تعود المقبرة إلى الفترة النبطية، وتتألف من أربعة معازب رئيسية متناظرة يفصل بينها في الوسط بهو داخلي يتوسطه في الصدر مدفن خامس يعلو مستواه عن مستوى المدافن الأخرى، ويُظن أنه يعود لأحد الحكام المحليين أو الأمراء في تلك الفترة، في حين تعود المعازب الأربعة إلى أفراد أسرته.
- كما تم العثور في الموقع ذاته على مجموعة من الأواني الخزفية والفخارية من مزهريات ومباخر وأباريق صغيرة وصحون.
- عثر في مصر على حجر يعود إلى عام /238/ قبل الميلاد، نقشت عليه كتابات باللغتين اليونانية القديمة والهيروغليفية، على نمط حجر رشيد الذي عثر عليه عام 1799، ومن خلاله استطاع العلماء فك رموز اللغة المصرية القديمة.

□□□